Ph. M. 287 db = 9. Kant

A

<36605004550010

<36605004550010

Bayer. Staatsbibliothek

IMMANUEL KANT'S SÄMMTLICHE WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

NEUNTER THEIL.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

METAPHYSIK

DER SITTEN

IN ZWEI THEILEN

UND

PÄDAGOGIK.

HERAUSGEGEBEN

VON

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

IMMANUEL KANT'S

RECHTSLEHRE,

TUGENDLEHRE

UND

ERZIEHUNGSLEHRE.

HERAUSGEGEBEN

VON

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

VORREDE.

Wir liefern in diesem Theile Kant's fortgesetzte und abgeschlossene Untersuchungen auf dem Gebiete der praktischen Philosophie, sein System der Metaphysik der Sitten in der Rechtslehre und der Tugendlehre. Er hatte demselben zwölf Jahre vorher als vielverkündende Einleitung, im Jahre 1785, eine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten vorausgesandt, die jedoch bereits 1797 ihre vierte Auflage erlebt hatte, als endlich die lange verhiessene Rechtslehre und Tugendlehre in wenigen Monaten nach einander bekannt gemacht wurden. Das Verhältniss beider Werke zu einander hat Kant selbst ausführlicher in der Vorrede zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten besprochen, die im achten Bande unserer Gesammtausgabe ihre Stelle findet, und späterhin darüber den Faden von Neuem in den besonderen Vorreden zur Rechtslehre und Tugendlehre aufgenommen.

Aber gerade der Zeitraum, welcher zwischen der öffentlichen Bekanntmachung der Grundlegung und dem ausgeführten System der Metaphysik der Sitten liegt,

war von den bedeutsamsten Erfahrungen für die praktische Anwendung dieses Systems reich angefüllt. Denn derselbe fiel in das Zeitalter der Französischen Revolution und der beiden letzten Theilungen Polens; die wichtigsten Phasen der allgemeinen Umgestaltung oder Zerrüttung des bürgerlichen und politischen Lebens waren unterdessen vorüber gegangen und hatten sich oft wider Willen als ein unabweisbarer Prüfstein dem scharfsichtigen Forscher dargeboten. Es blieb die Einwirkung dieser Zeit unverkennbar, in welcher diese Untersuchungen zum endlichen Abschlusse herangereift waren*.

Die erste Auflage der Rechtslehre erschien als erster Theil der Metaphysik der Sitten, aber auch mit dem besondern Titel: „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre", bei Friedr. Nicolovius, Königsberg 1797 (genauer gleich nach der Michaelismesse 1796) gr. 8. 235 S. und Vorrede und Inhalt in XII S. — Wenige Monate darauf folgten auf Veranlassung einer Recension der Rechtslehre in den Göttinger gelehrten Anzeigen (1797. Nr. 28. vom 18ten Februar) „erläuternde Anmerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre", Königsberg bei Friedr. Nicolovius 1798. gr. 8. 31 S., welche aber vorzugsweise nähere Bestimmung und Erläuterung einiger Begriffe aus dem Privatrechte betreffen. Sie sind in die

* Man vergleiche über Kant's Stellung zu den politischen Studien und wichtigsten Ereignissen seiner Zeit meine Abhandlung im diesjährigen historischen Taschenbuch von Raumer, Leipzig bei Brockhaus, S. 598 — 624.

zweite Auflage der Rechtslehre unabgeändert aufgenommen, welche 1798 bei demselben Verleger erschien, 266 S. gr. 8., ausserdem aber mit keinen namhaften Zusätzen vermehrt war, obschon diese auf dem Titel angegeben sind. Da diese Auflage bis jetzt die neueste geblieben ist, so wurde sie in dieser Ausgabe für den Text beibehalten, aber auf das Sorgfältigste mit der ersten Ausgabe verglichen. Bei dieser Revision fanden sich die wesentlichsten Abweichungen in der Rechtschreibung, die in der zweiten Auflage richtiger und consequenter durchgeführt ist. Ausserdem waren einige Provincialismen und Sprachfehler verbessert, namentlich der vorgeschobene Dativ des persönlichen Pronomens vor dem Subject und unrichtige Constructionen der Präpositionen mit ihren Casus. Die Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks hat gleichfalls an vielen Stellen gewonnen, aber nur sehr wenige Varianten blieben aus der ersten Ausgabe anzuführen, welche ihren wissenschaftlichen Werth für das genauere Studium der Werke Kant's behaupten: sie sind unmittelbar unter den Text gerückt.

Von der Tugendlehre erschien die erste Auflage als zweiter Theil der Metaphysik der Sitten, gleichfalls im Jahre 1797 bei Fr. Nicolovius zu Königsberg, gr. 8., auch unter dem besonderen Titel: „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre". Sie enthält die Vorrede in X Seiten, darauf 188 Seiten Text und zwei Seiten Inhaltsanzeige, die in der ersten Auflage „Tafel der Eintheilung der Ethik" genannt ist. Die zweite Auflage, welche nur in dem beschränkten Maasse,

wie wir dies von der Rechtslehre oben näher angedeutet haben, als eine verbesserte zu bezeichnen ist, kam erst sechs Jahre später (1803) heraus, aber noch bei Kant's Lebenszeit und unter seiner thätigen Mitwirkung. Sie enthält die Vorrede und den Text von gleicher Seitenzahl, und meistentheils stimmen beide Auflagen sogar seitenweise von Zeile zu Zeile genau überein, so dass selbst da, wo kleine Einschiebungen statt gefunden haben, diese auf den nachfolgenden Seiten wieder ausgeglichen worden sind. Die Inhaltsanzeige ist in der zweiten Auflage zweckmässiger geordnet und vollständiger ausgeführt, so wie überhaupt die Eintheilung des ganzen Buches in dieser letzten Revision von Seiten des Verfassers an Übersichtlichkeit gewonnen hat. In der ersten Auflage zerfällt im Allgemeinen die ethische Elementarlehre in zwei Theile, von denen wiederum der erste „von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst" zwei Bücher in sich einschliesst; der zweite Theil „von den ethischen Pflichten gegen Andere" ohne weitere Unterabtheilung sein Material in zwei Hauptstücken verarbeitet hat. In der zweiten Auflage dagegen heissen die beiden Haupttheile der ethischen Elementarlehre erstes und zweites Buch, von denen jenes wiederum in zwei Abtheilungen zerfällt. Das dritte Hauptstück dieser ersten Abtheilung erscheint in der ersten Auflage nicht für sich besonders aufgeführt, sondern seine beiden Abschnitte, so wie der episodische Abschnitt, sind bereits dem zweiten Hauptstücke untergeordnet. — Auch dieser zweite Theil der Metaphysik der Sitten hat nur diese beiden Originalauflagen erlebt, und demgemäss wurde für diese Ausgabe nach voraus-

gegangener gleicher Revision, wie bei der Rechtslehre, der Text aus der letzten Auflage aufgenommen.

Vollständige Übersetzungen beider Werke sind uns bis jetzt nicht bekannt geworden. Die Rechtslehre wurde zwar bald nach ihrem Erscheinen von G. L. König ins Lateinische übertragen, und kam unter dem Titel: „*Elementa metaphysica juris doctrinae*", Gotha bei Ettinger 1800. gr. 8. heraus, aber die Tugendlehre wurde nicht hinzugefügt*. Erst unlängst lieferte die Englische Literatur: „*The metaphysic of ethics by Immanuel Kant; translated out of the original German, with an introduction and appendix by J. W. Semple, Advocate, Edinburgh* 1836, CXVIII und 378 S. in 8. Doch auch diese Übersetzung gewährt nicht ganz vollständig die Rechtslehre, obwohl sie auf der andern Seite mehr als die Metaphysik der Sitten darbietet. Denn nach Herbart's Bericht in den Göttinger gelehrten Anzeigen (Jahrgang 1837, Nr. 120 vom 29. Juli), da ich diese Englische Übersetzung aus eigener Ansicht noch nicht kenne, umfasst dieselbe die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, einzelne Abschnitte aus der Kritik der praktischen Vernunft, die Einleitung zu der Rechtslehre und vollständig die Tugendlehre.

Literärhistorische Bemerkungen werden zum Verständniss der Rechtslehre und der Tugendlehre gerade

* Zwantziger's Übersetzung der *constitutiones principiorum metaphysicorum morum*, Leipzig 1796, 8., liefert nur Kant's Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

am wenigsten erfordert, da die in beiden Schriften vorkommenden Namen fast ohne Ausnahme zu den allgemein bekannten Notabilitäten gehören, eigenthümliche Zustände bestimmter Zeitabschnitte und Localitäten aber hierin gar nicht berührt werden. Indess ein Paar erläuternde Notizen dürften doch hier ihre geeignete Stelle finden.

In der Vorrede zur Rechtslehre (S. 6) geschieht des Professors Christian August Hausen Erwähnung, als wenn demselben Kant für wichtige philosophische Definitionen das Recht der ersten Anregung oder geradezu der Erfindung verschuldete. Hausen ist jetzt als Mathematiker und Physiker ein verschollener Name, der aber in Kant's Entwickelungsperiode in geachtetem Rufe stand. Er war zu Dresden am 19. Juni 1693 geboren und befand sich seit 1714 in dem Besitz einer Professur der Mathematik zu Leipzig, in welchem Amte er am 2. Mai 1743 starb. Sein Ruf als Lehrer und Schriftsteller verschaffte ihm einen ausgebreiteten Wirkungskreis, und daher gehörten damals seine Schriften zu den weiter verbreiteten ihres Faches, wie die *elementa matheseos*, seine Abhandlungen *de demonstratione existentiae dei*, *de ellipsibus infinitis*, *de motu solis circa proprium axem*, und die erst nach seinem Tode herausgegebenen *novi profectus in historia electricitatis*. — Der bald am Anfange der Einleitung zur Tugendlehre (II.) vorkommende Hofprediger Cochius führt den Vornamen Leonhard und ist nicht literärisch zu verwechseln mit seinem Vater Johann Wilhelm C. und seinem Bruder Christian Johann C., die Beide gleichfalls Hofprediger zu Königsberg und Berlin waren. Aber

der erstgenannte, zugleich der jüngere Bruder (geboren zu Königsberg 1717, gestorben am 30. April 1779 zu Potsdam) gilt wissenschaftlich als der Bemerkenswertheste. Er war Mitglied der Akademie der Wissenschaften zu Berlin und gewann den ausgesetzten Preis für seine Untersuchung „über die Neigungen", welche zu Berlin 1769 in 4. gedruckt und hier in Erinnerung gebracht ist. Seine übrigen Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie befinden sich in den *Mémoires de l'Académie de Berlin.* — In der Vorrede zur Tugendlehre gedenkt Kant eines eigenen Aufsatzes über den Unterschied der pathologischen von der moralischen Lust, welchen er in der Berliner Monatsschrift geliefert hat. Es ist darunter die Abhandlung über das radicale Böse in der menschlichen Natur gemeint, die zuerst in dem Aprilhefte des Jahrgangs 1792 dieser Zeitschrift abgedruckt ist, und darauf in die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft aufgenommen wurde.

In dem zweiten Buche der Rechtslehre wird in dem Capitel von dem Straf- und Begnadigungsrecht der letzten Schottischen Rebellion gedacht, d. i. der Erhebung Schottlands für den Kronprätendenten Karl Stuart während des Österreichischen Erbfolgekriegs in den Jahren 1745 und 1746. Kant nennt unter den Theilnehmern ausschliesslich (Lord) Balmerino, welcher auch, gleich andern seiner befreundeten Standesgenossen, nach dem erstickten Bürgerkriege die Schuld des Aufstandes mit dem Leben als Hochverräther bezahlen musste. Warum er aber gerade den Lord Balmerino als das Haupt der Empörung aufstellt und nicht die einflussreicheren Graf

Kilmarnock, Lord Lovat, Lord Ogilvie, Lord Elcho *, dürfte wohl nur aus der heldenmüthigen (an dieser Stelle aber nicht angedeuteten) Standhaftigkeit des erstern auf dem Blutgerüste abzuleiten seyn, weil Kant gerade eines solchen Beispiels an der bezeichneten Stelle bedurfte.— Über das Wort Elend für Ausland im Altdeutschen gebraucht, wovon Kant bei der Landesverweisung im §. 50 vom Begnadigungsrecht spricht, findet sich eine völlig ausreichende Wahl von Beweisstellen in Frisch's Wörterbuch, Theil I., unter dem Artikel Elend. —

Diesem Bande sind aber noch die Vorträge Kant's über Pädagogik hinzugefügt worden, indem wir von dem im Juli d. J. bekannt gemachten Prospectus über diese Ausgabe abwichen, nach welchem dieselben für die zweite Abtheilung des siebenten Bandes bestimmt waren. Zu dieser Änderung schien aber eine zwiefache Aufforderung vorhanden zu seyn, eine innere, weil diese unter Kant's Werken ganz für sich abgeschlossenen und isolirten Untersuchungen, die aber nach ihrem Umfange nur so wenig Raum einnehmen, noch am angemessensten nach dem intellectuellen Zusammenhange hier ihren Platz finden; dazu trat dann aber die äusserliche Veranlassung, dass dadurch der in der Bogenzahl sonst schwache neunte Band zu einem gleichmässigeren Verhältnisse den übrigen sich mehr anschliessen würde.

* Ein recht deutliches und ausführliches Bild dieser traurig bewegten Zustände in Schottland malt mit den lebhaften Farben des Zeitgenossen Smollet in der Regierungsgeschichte des Königs Georg II. am Ende des Chap. V. und am Anfange des Chap. VI.

Die Pädagogik gehört gewissermaassen zu den Gelegenheitsschriften Kant's, denn sie wurde durch die amtliche Verpflichtung hervorgerufen, die noch im achtzehnten Jahrhunderte für jeden ordentlichen Professor in der philosophischen Facultät an der Universität Königsberg bestand, in einer gewissen Reihefolge abwechselnd in einem Semester wöchentlich in zwei Stunden Vorlesungen über die Pädagogik zu halten, so dass diese jedes Halbjahr den Studierenden dargeboten werden mussten. Kant hatte dieser Verpflichtung auch mehrere Male nachkommen müssen und dabei als Compendium für seine Vorträge das Lehrbuch seines Collegen, des bekannten Naturgeschichtschreibers Preussens, Consistorialraths Dr. Friedr. Samuel Bock „über die Erziehungskunst", Königsberg bei Hartung 1780. 8. benutzt, ohne jedoch an dasselbe weder im Gange der Untersuchung, noch in den daselbst aufgestellten Lehrsätzen sich genau zu halten. Daher waren es mehr Kant's Ansichten und Erfahrungen aus seinem eigenen Erzieherleben, auf welches wir in seiner Biographie ausführlicher zurückkommen müssen, als eine vollständige systematische Übersicht des Erziehungswesens. Aber auch diese Ansichten galten, in den für diesen Gegenstand durch die kurz zugemessene Zeit beschränkten akademischen Vorträgen, nur einzelne allgemeine Gegenstände der Pädagogik und zwar vorzüglich die selbstthätige Aufweckung und kräftigere Förderung der geistigen und sittlichen Kräfte der Zöglinge; und nur von diesem Standpuncte aus müssen die der öffentlichen Mittheilung übergebenen pädagogischen Urtheile Kant's gewürdigt werden, wenn sie eine richtige Schätzung er-

fahren sollen. Professor Dr. Fr. Theod. Rink, in den letzten Lebensjahren Kant's einer seiner jüngern Collegen, erhielt von Kant selbst die bei Gelegenheit der Vorlesungen über Pädagogik gesammelten Notizen und aufgezeichneten Bemerkungen, die nach der Gewohnheit des Philosophen in einzelnen Papierschnitzeln bestanden, um aus denselben das Brauchbarste für das Publicum auszuwählen. Auf solche Weise entstand „I. Kant über Pädagogik, herausgegeben von Dr. Fr. Th. Rink, Königsberg bei Fr. Nicolovius, 1803, kl. 8. 146 S.“, welche Schrift, nur in dieser einzigen Auflage bekannt gemacht, den Schluss dieses Bandes bildet, indem wir, wie es sich von selbst versteht, die überdies sehr unbedeutenden Anmerkungen Rink's ausgelassen haben, weil sie nicht Kant's fragmentarisch dargebotenen Papiere aus Kant selbst ergänzt, sondern nur obenhin einige literärische Notizen hinzugefügt haben.

Königsberg, den 28. December
1837.

F. W. Schubert.

I.

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE

DER

RECHTSLEHRE.

Vorrede

der ersten Ausgabe.

Auf die Kritik der praktischen Vernunft sollte das System, die Metaphysik der **Sitten**, folgen, welches in metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und in eben solche für die Tugendlehre zerfällt (als ein Gegenstück der schon gelieferten metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft), wozu die hier folgende Einleitung die Form des Systems in beiden vorstellig und zum Theil anschaulich macht.

Die **Rechtslehre**, als der erste Theil der Sittenlehre, ist nun das, wovon ein aus der Vernunft hervorgehendes System verlangt wird, welches man die Metaphysik des Rechts nennen könnte. Da aber der Begriff des Rechts als ein reiner jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist, mithin ein metaphysisches System desselben in seiner Eintheilung auch auf die empirische Mannigfaltigkeit jener Fälle Rücksicht nehmen müsste, um die Eintheilung vollständig zu machen (welches zur Errichtung eines Systems der Vernunft eine unerlässliche Forderung ist), Vollständigkeit der Eintheilung des Empirischen aber unmöglich ist, und, wo sie versucht wird (wenigstens um ihr nahe zu kommen), solche Begriffe nicht als integrirende Theile in das System, sondern nur als Beispiele in die Anmerkungen kommen können: so wird der für den

ersten Theil der Metaphysik der Sitten allein schickliche Ausdruck seyn, metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; weil, in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung, nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann. Es wird daher hiemit, so wie mit den (früheren) metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, auch hier gehalten werden: nämlich das Recht, was zum *a priori* entworfenen System gehört, in den Text, die Rechte aber, welche auf besondere Erfahrungsfälle bezogen werden, in zum Theil weitläufige Anmerkungen zu bringen; weil sonst das, was hier Metaphysik ist, von dem, was empirische Rechtspraxis ist, nicht wohl unterschieden werden könnte.

Ich kann dem so oft gemachten Vorwurf der Dunkelheit, ja wohl einer geflissenen, den Schein tiefer Einsicht affectirenden, Undeutlichkeit im philosophischen Vortrage nicht besser zuvorkommen, oder abhelfen, als dass ich, was Herr Garve, ein Philosoph in der ächten Bedeutung des Worts, jedem, vornämlich dem philosophirenden Schriftsteller zur Pflicht macht, bereitwillig annehme, und meinerseits diesen Anspruch blos auf die Bedingung einschränke, ihm nur so weit Folge zu leisten, als es die Natur der Wissenschaft erlaubt, die zu berichtigen und zu erweitern ist.

Der weise Mann fordert (in seinem Werk, Vermischte Aufsätze betitelt, S. 352 u. f.) mit Recht, eine jede philosophische Lehre müsse, wenn der Lehrer nicht selbst in den Verdacht der Dunkelheit seiner Begriffe kommen soll — zur Popularität (einer zur allgemeinen Mittheilung hinreichenden Versinnlichung) gebracht werden können. Ich räume das gern ein, nur mit Ausnahme des Systems einer Kritik des Vernunftvermögens selbst und alles dessen, was nur durch dieser ihre Bestimmung beurkundet werden kann; weil es zur Unterscheidung des Sinnlichen in unserem Erkenntniss vom Uebersinnlichen, dennoch aber der Vernunft zustehenden, gehört. Dieses kann nie populär werden, so wie überhaupt keine formelle Metaphysik; obgleich ihre Resultate für die gesunde Vernunft

(eines Metaphysikers, ohne es zu wissen) ganz einleuchtend gemacht werden können. Hier ist an keine Popularität (Volkssprache) zu denken, sondern es muss auf scholastische Pünctlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, gedrungen werden (denn es ist Schulsprache); weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen sich erst selbst zu verstehen.

Wenn aber Pedanten sich anmaassen, zum Publicum (auf Canzeln und in Volksschriften) mit Kunstwörtern zu reden, die ganz für die Schule geeignet sind, so kann das so wenig dem kritischen Philosophen zur Last fallen, als dem Grammatiker der Unverstand des Wortklaubers *(logodaedalus)*. Das Belachen kann hier nur den Mann, aber nicht die Wissenschaft treffen.

Es klingt arrogant, selbstsüchtig, und für die, welche ihrem alten System noch nicht entsagt haben, verkleinerlich, zu behaupten: „dass vor dem Entstehen der kritischen Philosophie es noch gar keine gegeben habe.“ — Um nun über diese scheinbare Anmaassung absprechen zu können, kommt es auf die Frage an: ob es wohl mehr als Eine Philosophie geben könne? Verschiedene Arten zu philosophiren, und zu den ersten Vernunftprincipien zurückzugehen, um darauf, mit mehr oder weniger Glück, ein System zu gründen, hat es nicht allein gegeben, sondern es musste viele Versuche dieser Art, deren jeder auch um die gegenwärtige ein Verdienst hat, geben; aber, da es doch, objectiv betrachtet, nur Eine menschliche Vernunft geben kann: so kann es auch nicht viel Philosophien geben, d. i. es ist nur Ein wahres System derselben aus Principien möglich, so mannigfaltig und oft widerstreitend man auch über einen und denselben Satz philosophirt haben mag. So sagt der Moralist mit Recht: es giebt nur Eine Tugend und Lehre derselben, d. i. ein einziges System, das alle Tugendpflichten durch ein Princip verbindet; der Chymist: es giebt nur Eine Chemie (die nach Lavoisier); der Arzneilehrer: es giebt nur Ein Princip zum System der

Krankheitseintheilung (nach Brown), ohne doch darum, weil das neue System alle andere ausschliesst, das Verdienst der älteren (Moralisten, Chemiker und Arzneilehrer) zu schmälern; weil ohne dieser ihre Entdeckungen, oder auch misslungene Versuche, wir zu jener Einheit des wahren Princips der ganzen Philosophie in einem System nicht gelangt wären. — Wenn also Jemand ein System der Philosophie als sein eigenes Fabricat ankündigt, so ist es eben so viel, als ob er sage: „vor dieser Philosophie sey gar keine andere noch gewesen.“ Denn wollte er einräumen, es wäre eine andere (und wahre) gewesen, so würde es über dieselben Gegenstände zweierlei wahre Philosophien gegeben haben, welches sich widerspricht. — Wenn also die kritische Philosophie sich als eine solche ankündigt, vor der es überall noch gar keine Philosophie gegeben habe, so thut sie nichts anders, als was alle gethan haben, thun werden, ja thun müssen, die eine Philosophie nach ihrem eigenen Plane entwerfen.

Von minderer Bedeutung, jedoch nicht ganz ohne alle Wichtigkeit, wäre der Vorwurf: dass ein diese Philosophie wesentlich unterscheidendes Stück doch nicht ihr eigenes Gewächs, sondern etwa einer anderen Philosophie (oder Mathematik) abgeborgt sey: dergleichen ist der Fund, den ein Tübingscher Recensent gemacht haben will, und der die Definition der Philosophie überhaupt angeht, welche der Verfasser der Kritik d. r. V. für sein eigenes, nicht unerhebliches, Product ausgiebt, und die doch schon vor vielen Jahren von einem Anderen fast mit denselben Ausdrücken gegeben worden sey *. Ich überlasse es einem Jeden, zu beurtheilen, ob die Worte: *intellectualis quaedam constructio*, den Gedanken der Darstellung eines gegebenen Begriffs in einer Anschauung *a priori* hätten

* Porro de actuali constructione hic non quaeritur, cum ne possint quidem sensibiles figurae ad rigorem definitionum effingi; sed requiritur cognitio eorum, quibus absolvitur formatio, quae intellectualis quaedam constructio est. C. A. Hausen Elem. Mathes. Pars I. p. 86. A. 1734.

hervorbringen können, wodurch auf einmal die Philosophie von der Mathematik ganz bestimmt geschieden wird. Ich bin gewiss: Hausen selbst würde sich geweigert haben, diese Erklärung seines Ausdrucks anzuerkennen; denn die Möglichkeit einer Anschauung *a priori*, und dass der Raum eine solche und nicht ein blos der empirischen Anschauung (Wahrnehmung) gegebenes Nebeneinanderseyn des Mannigfaltigen ausser einander sey (wie Wolf ihn erklärt), würde ihn schon aus dem Grunde abgeschreckt haben, weil er sich hiemit in weit hinaussehende philosophische Untersuchungen verwickelt gefühlt hätte. Die gleichsam durch den Verstand gemachte Darstellung bedeutete dem scharfsinnigen Mathematiker nichts weiter, als die einem Begriffe correspondirende (empirische) Verzeichnung einer Linie, bei der blos auf die Regel Acht gegeben, von den in der Ausführung unvermeidlichen Abweichungen aber abstrahirt wird; wie man in der Geometrie auch an der Construction der Gleichungen wahrnehmen kann.

Von der allermindesten Bedeutung aber in Ansehung des Geistes dieser Philosophie ist wohl der Unfug, den einige Nachäffer, derselben mit den Wörtern stiften, die in der Kritik d. r. V. selbst nicht wohl durch andere gangbare zu ersetzen sind, sie auch ausserhalb derselben zum öffentlichen Gedankenverkehr zu brauchen, und welcher allerdings gezüchtigt zu werden verdient, wie Hr. Nicolai thut, wiewohl er über die gänzliche Entbehrung derselben in ihrem eigenthümlichen Felde, gleich als einer überall blos versteckten Armseligkeit an Gedanken, kein Urtheil zu haben sich selbst bescheiden wird. — Indessen lässt es sich über den unpopulären Pedanten freilich viel lustiger lachen, als über den unkritischen Ignoranten (denn in der That kann der Metaphysiker, welcher seinem Systeme steif anhängt, ohne sich an alle Kritik zu kehren, zur letzteren Classe gezählt werden, ob er zwar nur willkührlich ignorirt, was er nicht aufkommen lassen will, weil es zu seiner älteren Schule nicht gehört). Wenn aber, nach Shaftsbury's Behauptung, es ein nicht zu verach-

tender Probierstein für die Wahrheit einer (vornämlich praktischen) Lehre ist, wenn sie das Belachen aushält, so müsste wohl an den kritischen Philosophen mit der Zeit die Reihe kommen zuletzt, und so auch am besten, zu lachen; wenn er die papiernen Systeme derer, die eine lange Zeit das grosse Wort führten, nach einander einstürzen, und alle Anhänger derselben sich verlaufen sieht: ein Schicksal, was jenen unvermeidlich bevorsteht.

Gegen das Ende des Buchs habe ich einige Abschnitte mit minderer Ausführlichkeit bearbeitet, als in Vergleichung mit den vorhergehenden erwartet werden konnte: theils, weil sie mir aus diesen leicht gefolgert werden zu können schienen, theils auch, weil die letzten (das öffentliche Recht betreffenden) eben jetzt so vielen Discussionen unterworfen und dennoch so wichtig sind, dass sie den Aufschub des entscheidenden Urtheils auf einige Zeit wohl rechtfertigen können.

Einleitung

in die Metaphysik der Sitten.

I.

Von dem Verhältnisse der Vermögen des menschlichen Gemüths zu den Sittengesetzen.

Begehrungsvermögen ist das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. Das Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäss zu handeln, heisst das **Leben**.

Mit dem Begehren oder Verabscheuen ist **erstlich** jederzeit **Lust** oder **Unlust**, deren Empfänglichkeit man **Gefühl** nennt, verbunden; aber nicht immer umgekehrt. Denn es kann eine Lust geben, welche mit gar keinem Begehren des Gegenstandes, sondern mit der blossen Vorstellung, die man sich von einem Gegenstande macht (gleichgültig, ob das Object derselben existire oder nicht), schon verknüpft ist. Auch geht, **zweitens**, nicht immer die Lust oder Unlust an dem Gegenstande des Begehrens vor dem Begehren vorher und darf nicht allemal als Ursache, sondern kann auch als Wirkung desselben angesehen werden.

Man nennt aber die Fähigkeit, Lust oder Unlust bei einer Vorstellung zu haben, darum **Gefühl**, weil beides das blos **Subjective** im Verhältnisse unserer Vorstellung,

und gar keine Beziehung auf ein Object zum möglichen Erkenntnisse desselben * (nicht einmal dem Erkenntnisse unseres Zustandes) enthält; da sonst selbst Empfindungen, ausser der Qualität, die ihnen der Beschaffenheit des Subjects wegen anhängt (z. B. des Rothen, des Süssen u. s. w.), doch auch als Erkenntnissstücke auf ein Object bezogen werden, die Lust oder Unlust aber (am Rothen und Süssen) schlechterdings nichts am Objecte, sondern lediglich Beziehung aufs Subject ausdrückt. Näher können Lust und Unlust für sich, und zwar eben um des angeführten Grundes willen, nicht erklärt werden, sondern man kann allenfalls nur, was sie in gewissen Verhältnissen für Folgen haben, anführen, um sie im Gebrauche kennbar zu machen.

Man kann die Lust, welche mit dem Begehren (des Gegenstandes, dessen Vorstellung das Gefühl so afficirt) nothwendig verbunden ist, praktische Lust nennen: sie mag nun Ursache oder Wirkung vom Begehren seyn. Dagegen würde man die Lust, die mit dem Begehren des Gegenstandes nicht nothwendig verbunden ist, die also im Grunde nicht eine Lust an der Existenz des Objects der Vorstellung ist, sondern blos an der Vorstellung allein haftet, blos contemplative Lust, oder unthätiges Wohlgefallen nennen können. Das Gefühl der letztern Art

* Man kann Sinnlichkeit durch das Subjective unserer Vorstellungen überhaupt erklären; denn der Verstand bezieht allererst die Vorstellungen auf ein Object, d. i. er allein denkt sich etwas vermittelst derselben. Nun kann das Subjective unserer Vorstellung entweder von der Art seyn, dass es auch auf ein Object zum Erkenntniss desselben (der Form oder Materie nach, da es im ersteren Falle reine Anschauung, im zweiten Empfindung heisst) bezogen werden kann. In diesem Falle ist die Sinnlichkeit, als Empfänglichkeit der gedachten Vorstellung, der Sinn: aber das Subjective der Vorstellung kann gar kein Erkenntnissstück werden; weil es blos die Beziehung derselben aufs Subject und nichts zur Erkenntniss des Objects Brauchbares enthält, und alsdann heisst diese Empfänglichkeit der Vorstellung Gefühl; welches die Wirkung der Vorstellung (diese mag sinnlich oder intellectuell seyn) aufs Subject enthält und zur Sinnlichkeit gehört, obgleich die Vorstellung selbst zum Verstande oder der Vernunft gehören mag.

von Lust nennen wir Geschmack. Von diesem wird also in einer praktischen Philosophie, nicht als von einem einheimischen Begriffe, sondern allenfalls nur episodisch die Rede seyn. Was aber die praktische Lust betrifft, so wird die Bestimmung des Begehrungsvermögens, vor welcher diese Lust, als Ursache, nothwendig vorhergehen muss, im engen Verstande Begierde, die habituelle Begierde aber Neigung heissen, und, weil die Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subject) gültig zu seyn geurtheilt wird, Interesse heisst; so wird die praktische Lust in diesem Falle ein Interesse der Neigung; dagegen wenn die Lust nur auf eine vorhergehende Bestimmung des Begehrungsvermögens folgen kann, so wird sie eine intellectuelle Lust, und das Interesse an dem Gegenstande ein Vernunftinteresse genannt werden müssen; denn wäre das Interesse sinnlich und nicht blos auf reine Vernunftprincipien gegründet, so müsste Empfindung mit Lust verbunden seyn, und so das Begehrungsvermögen bestimmen können. Obgleich, wo ein blos reines Vernunftinteresse angenommen werden muss, ihm kein Interesse der Neigung untergeschoben werden kann: so können wir doch, um dem Sprachgebrauche gefällig zu seyn, einer Neigung selbst zu dem, was nur Object einer intellectuellen Lust seyn kann, ein habituelles Begehren aus reinem Vernunftinteresse einräumen, welche alsdann aber nicht die Ursache, sondern die Wirkung des letztern Interesse seyn würde, und die wir die sinnenfreie Neigung *(propensio intellectualis)* nennen könnten.

Noch ist die Concupiscenz (das Gelüsten) von dem Begehren selbst, als Anreiz zur Bestimmung desselben, zu unterscheiden. Sie ist jederzeit eine sinnliche, aber noch zu keinem Act des Begehrungsvermögens gediehene Gemüthsbestimmung.

Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst,

nicht in dem Objecte angetroffen wird, heisst ein Vermögen nach Belieben zu thun oder zu lassen. Sofern es mit dem Bewusstseyn des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heisst es Willkühr; ist es aber damit nicht verbunden, so heisst der Actus derselben ein Wunsch. Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heisst der Wille. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkühr) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkühr zur Handlung, betrachtet, und hat selber für sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkühr bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst.

Unter dem Willen kann die Willkühr, aber auch der blosse Wunsch enthalten seyn, sofern die Vernunft das Begehrungsvermögen überhaupt bestimmen kann; die Willkühr, die durch reine Vernunft bestimmt werden kann, heisst die freie Willkühr. Die, welche nur durch Neigung (sinnlichen Antrieb, *stimulus*) bestimmbar ist, würde thierische Willkühr *(arbitrium brutum)* seyn. Die menschliche Willkühr ist dagegen eine solche, welche durch Antriebe zwar afficirt, aber nicht bestimmt wird, und ist also für sich (ohne erworbene Fertigkeit der Vernunft) nicht rein; kann aber doch zu Handlungen aus reinem Willen bestimmt werden. Die Freiheit der Willkühr ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe; dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu seyn. Dieses ist aber nicht anders möglich, als durch die Unterwerfung der Maxime einer jeden Handlung unter die Bedingung der Tauglichkeit der erstern zum allgemeinen Gesetze. Denn, als reine Vernunft, auf die Willkühr, unangesehen dieser ihres Objects, angewandt, kann sie, als Vermögen der Principien (und hier praktischer Principien, mithin als gesetzgebendes Vermö-

gen), da ihr die Materie des Gesetzes abgeht, nichts mehr als die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkühr zum allgemeinen Gesetze selbst, zum obersten Gesetze und Bestimmungsgrunde der Willkühr machen, und, da die Maximen des Menschen aus subjectiven Ursachen mit jenen objectiven nicht von selbst übereinstimmen, dieses Gesetz nur schlechthin als Imperativ des Verbots oder Gebots vorschreiben.

Diese Gesetze der Freiheit heissen, zum Unterschiede von Naturgesetzen, moralisch. Sofern sie nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch; fordern sie aber auch, dass sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen seyn sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, mit den zweiten die Moralität der Handlung. Die Freiheit, auf die sich die erstern Gesetze beziehen, kann nur die Freiheit im äusseren Gebrauche; diejenige aber, auf die sich die letzteren beziehen, die Freiheit sowohl im äussern als innern Gebrauche der Willkühr seyn, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt wird. So sagt man in der theoretischen Philosophie: im Raume sind nur die Gegenstände äusserer Sinne, in der Zeit aber alle, sowohl die Gegenstände äusserer, als des inneren Sinnes; weil die Vorstellungen beider doch Vorstellungen sind, und sofern insgesammt zum inneren Sinne gehören. Eben so mag die Freiheit im äusseren oder inneren Gebrauche der Willkühr betrachtet werden, so müssen doch ihre Gesetze, als reine praktische Vernunftgesetze für die freie Willkühr überhaupt, zugleich innere Bestimmungsgründe derselben seyn: obgleich sie nicht immer in dieser Beziehung betrachtet werden dürfen.

II.

Von der Idee und der Nothwendigkeit einer Metaphysik der Sitten.

Dass man für die Naturwissenschaft, welche es mit den Gegenständen äusserer Sinne zu thun hat, Principien

a priori haben müsse, und dass es möglich, ja nothwendig sey, ein System dieser Principien, unter dem Namen einer metaphysischen Naturwissenschaft, vor der auf besondere Erfahrungen angewandten, d. i. der Physik, voranzuschicken, ist an einem andern Orte bewiesen worden. Allein die letztere kann, (wenigstens wenn es ihr darum zu thun ist, von ihren Sätzen den Irrthum abzuhalten) manches Princip auf das Zeugniss der Erfahrung als allgemein annehmen, obgleich das erstere, wenn es in strenger Bedeutung allgemein gelten soll, aus Gründen *a priori* abgeleitet werden müsste, wie Newton das Princip der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung im Einflusse der Körper auf einander als auf Erfahrung gegründet annahm, und es gleichwohl über die ganze materielle Natur ausdehnte. Die Chemiker gehen noch weiter und gründen ihre allgemeinsten Gesetze der Vereinigung und Trennung der Materien durch ihre eigenen Kräfte gänzlich auf Erfahrung, und vertrauen gleichwohl auf ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit so, dass sie in den mit ihnen angestellten Versuchen keine Entdeckung eines Irrthums besorgen.

Allein mit den Sittengesetzen ist es anders bewandt. Nur sofern sie als *a priori* gegründet und nothwendig eingesehen werden können, gelten sie als Gesetze; ja die Begriffe und Urtheile über uns selbst und unser Thun und Lassen, bedeuten gar nichts Sittliches, wenn sie das, was sich blos von der Erfahrung lernen lässt, enthalten, und, wenn man sich etwa verleiten lässt, etwas aus der letztern Quelle zum moralischen Grundsatze zu machen, so geräth man in Gefahr der gröbsten und verderblichsten Irrthümer.

Wenn die Sittenlehre nichts als Glückseligkeitslehre wäre, so würde es ungereimt seyn, zum Behufe derselben sich nach Principien *a priori* umzusehen. Denn so scheinbar es auch immer lauten mag: dass die Vernunft noch vor der Erfahrung einsehen könne, durch welche Mittel man zum dauerhaften Genusse wahrer Freuden des Lebens gelangen könne: so ist doch Alles, was man darüber *a priori* lehrt, entweder tautologisch, oder ganz grundlos angenom-

men. Nur die Erfahrung kann lehren, was uns Freude bringe. Die natürlichen Triebe zur Nahrung, zum Geschlechte, zur Ruhe, zur Bewegung, und (bei der Entwickelung unserer Naturanlagen) die Triebe zur Ehre, zur Erweiterung unserer Erkenntniss u. dgl., können allein und einem jeden nur auf seine besondere Art zu erkennen geben, worin er jene Freuden zu setzen; ebendieselbe kann ihm auch die Mittel lehren, wodurch er sie zu suchen habe. Alles scheinbare Vernünfteln *a priori* ist hier im Grunde nichts, als durch Induction zur Allgemeinheit erhobene Erfahrung, welche Allgemeinheit *(secundum principia generalia non universalia)* noch dazu so kümmerlich ist, dass man einem Jeden unendlich viel Ausnahmen erlauben muss, um jene Wahl seiner Lebensweise, seiner besondern Neigung und seiner Empfänglichkeit für die Vergnügen anzupassen, und am Ende doch nur durch seinen, oder Anderer ihren Schaden, klug zu werden.

Allein mit den Lehren der Sittlichkeit ist es anders bewandt. Sie gebieten für Jedermann, ohne Rücksicht auf seine Neigungen zu nehmen; blos weil und sofern er frei ist und praktische Vernunft hat. Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Thierheit in ihm; nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem, was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort Sitten, eben so wie das lateinische *mores*, nur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenn gleich noch kein Beispiel davon angetroffen würde; auch nimmt sie keine Rücksicht auf den Vortheil, der uns dadurch erwachsen kann, und den freilich nur die Erfahrung lehren könnte. Denn, ob sie zwar erlaubt, unsern Vortheil, auf alle uns mögliche Art, zu suchen; überdem auch sich, auf Erfahrungszeugnisse fussend, von der Befolgung ihrer Gebote, vornämlich wenn Klugheit dazu kommt, im Durchschnitte grössere Vortheile, als von ihrer Uebertretung wahrscheinlich versprechen kann: so beruht darauf doch nicht die Autorität ihrer Vorschriften als Ge-

bote, sondern sie bedient sich derselben (als Rathschläge) nur als eines Gegengewichts wider die Verleitungen zum Gegentheil, um den Fehler einer parteiischen Waage in der praktischen Beurtheilung vorher auszugleichen, und alsdann allererst dieser, nach dem Gewicht der Gründe *a priori* einer reinen praktischen Vernunft, den Ausschlag zu sichern.

Wenn daher ein System der Erkenntniss *a priori* aus blossen Begriffen Metaphysik heisst: so wird eine praktische Philosophie, welche nicht Natur, sondern die Freiheit der Willkühr zum Objecte hat, eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen: d. i. eine solche zu haben ist selbst Pflicht, und jeder Mensch hat sie auch, obzwar gemeiniglich nur auf dunkle Art in sich; denn wie könnte er, ohne Principien *a priori*, eine allgemeine Gesetzgebung in sich zu haben glauben? So wie es aber in einer Metaphysik der Natur auch Principien der Anwendung jener allgemeinen obersten Grundsätze von einer Natur überhaupt auf Gegenstände der Erfahrung geben muss: so wird es auch eine Metaphysik der Sitten daran nicht können mangeln lassen, und wir werden oft die besondere Natur des Menschen, die nur durch Erfahrung erkannt wird, zum Gegenstande nehmen müssen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Principien zu zeigen; ohne dass jedoch dadurch der Reinigkeit der letzteren etwas benommen, noch ihr Ursprung *a priori* dadurch zweifelhaft gemacht wird. — Das will so viel sagen, als: eine Metaphysik der Sitten kann nicht auf Anthropologie gegründet, aber doch auf sie angewandt werden.

Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Eintheilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie seyn, welche, aber nur die subjective, hindernde sowohl, als begünstigende, Bedingungen der Ausführung der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen an-

dere sich auf Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt, oder mit ihr vermischt werden muss; weil man alsdann Gefahr läuft, falsche, oder wenigstens nachsichtliche moralische Gesetze herauszubringen, welche das für unerreichbar vorspiegeln, was nur eben darum nicht erreicht wird, weil das Gesetz nicht in seiner Reinigkeit (als worin auch seine Stärke besteht) eingesehen und vorgetragen worden, oder gar unächte, oder unlautere Triebfedern zu dem, was an sich pflichtmässig und gut ist, gebraucht werden, welche keine sichere moralische Grundsätze übrig lassen; weder zum Leitfaden der Beurtheilung, noch zur Disciplin des Gemüths in der Befolgung der Pflicht, deren Vorschrift schlechterdings nur durch die reine Vernunft *a priori* gegeben werden muss.

Was aber die Obereintheilung, unter welcher die eben jetzt erwähnte steht, nämlich die der Philosophie in die theoretische und praktische, und dass diese keine andere, als die moralische Weltweisheit seyn könne, betrifft, darüber habe ich mich schon anderwärts (in der Kritik der Urtheilskraft) erklärt. Alles Praktische, was nach Naturgesetzen möglich seyn soll (die eigentliche Beschäftigung der Kunst), hängt, seiner Vorschrift nach, gänzlich von der Theorie der Natur ab; nur das Praktische nach Freiheitsgesetzen kann Principien haben, die von keiner Theorie abhängig sind; denn über die Naturbestimmungen hinaus giebt es keine Theorie. Also kann die Philosophie unter dem praktischen Theile (neben ihrem theoretischen) keine technisch-, sondern blos eine moralisch-praktische Lehre verstehen, und, wenn die Fertigkeit der Willkühr nach Freiheitsgesetzen, im Gegensatze der Natur, hier auch Kunst genannt werden sollte: so würde darunter eine solche Kunst verstanden werden müssen, welche ein System der Freiheit gleich einem Systeme der Natur möglich macht; fürwahr eine göttliche Kunst, wenn wir im Stande wären, das, was uns die Vernunft vorschreibt, ver-

mittelst ihrer auch völlig auszuführen, und die Idee davon ins Werk zu richten.

III.

Von der Eintheilung einer Metaphysik der Sitten *.

Zu aller Gesetzgebung (sie mag nun innere oder äussere Handlungen, und diese, entweder *a priori* durch blosse Vernunft, oder durch die Willkühr eines Andern vorschreiben) gehören zwei Stücke: erstlich, ein Gesetz, welches die Handlung, die geschehen soll, objectiv als nothwendig vorstellt, d. i. welches die Handlung zur Pflicht macht; zweitens, eine Triebfeder, welche den Bestimmungsgrund der Willkühr zu dieser Handlung subjectiv mit der Vorstellung des Gesetzes verknüpft; mithin ist das zweite Stück dieses: dass das Gesetz die Pflicht zur Triebfeder macht. Durch das erstere wird die Handlung als Pflicht vorgestellt, welches ein blosses theoretisches Erkenntniss der möglichen Bestimmung der Willkühr, d. i. praktischer Regeln ist: durch das zweite wird die Verbindlichkeit, so zu handeln, mit einem Bestimmungsgrunde der Willkühr überhaupt im Subjecte verbunden.

Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen

* Die Deduction der Eintheilung eines Systems: d. i. der Beweis ihrer Vollständigkeit sowohl, als auch der Stätigkeit, dass nämlich der Uebergang vom eingetheilten Begriffe zum Gliede der Eintheilung in der ganzen Reihe der Untereintheilungen durch keinen Sprung *(divisio per saltum)* geschehe, ist eine der am schwersten zu erfüllenden Bedingungen für den Baumeister eines Systems, Auch was der oberste eingetheilte Begriff zu der Eintheilung Recht oder Unrecht *(aut fas aut nefas)* sey, hat seine Bedenklichkeit. Es ist der Act der freien Willkühr überhaupt. So wie die Lehrer der Ontologie vom Etwas und Nichts zu oberst anfangen, ohne inne zu werden, dass dieses schon Glieder einer Eintheilung sind, dazu noch der eingetheilte Begriff fehlt, der kein anderer, als der Begriff von einem Gegenstande überhaupt seyn kann.

Fällen äussere seyn,) kann doch in Ansehung der Triebfedern unterschieden seyn. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht, und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das Letztere nicht im Gesetze mit einschliesst, mithin auch eine andere Triebfeder, als die Idee der Pflicht selbst, zulässt, ist juridisch. Man sieht in Ansehung der letztern leicht ein, dass diese von der Idee der Pflicht unterschiedene Triebfeder, von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkühr der Neigungen und Abneigungen, und unter diesen von denen der letztern Art hergenommen seyn müssen, weil es eine Gesetzgebung, welche nöthigend, nicht eine Anlockung, die einladend ist, seyn soll.

Man nennt die blosse Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben, die Legalität (Gesetzmässigkeit): diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetze zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben.

Die Pflichten nach der rechtlichen Gesetzgebung können nur äussere Pflichten seyn, weil diese Gesetzgebung nicht verlangt, dass die Idee dieser Pflicht, welche innerlich ist, für sich selbst Bestimmungsgrund der Willkühr des Handelnden sey, und, da sie doch einer für Gesetze schicklichen Triebfeder bedarf, nur äussere mit dem Gesetze verbinden kann. Die ethische Gesetzgebung dagegen macht zwar auch innere Handlungen zu Pflichten, aber nicht etwa mit Ausschliessung der äusseren, sondern geht auf Alles, was Pflicht ist, überhaupt. Aber eben darum, weil die ethische Gesetzgebung die innere Triebfeder der Handlung (die Idee der Pflicht) in ihr Gesetz mit einschliesst, welche Bestimmung durchaus nicht in die äussere Gesetzgebung einfliessen muss: so kann die ethische Gesetzgebung keine äussere (selbst nicht die eines göttlichen Willens) seyn, ob sie zwar die Pflichten, die auf einer anderen, nämlich äusseren Gesetzgebung beruhen, als Pflichten, in ihre Gesetzgebung zu Triebfedern aufnimmt.

Hieraus ist zu ersehen, dass alle Pflichten blos darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben ausserhalb derselben. So gebietet die Ethik, dass ich eine in einem Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse: allein sie nimmt das Gesetz *(pacta sunt servanda)* und die diesem correspondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im *Jus*, liegt die Gesetzgebung, dass angenommene Versprechen gehalten werden müssen. Die Ethik lehrt hernach nur, dass, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äussere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sey. Denn wäre das nicht, und die Gesetzgebung selber nicht juridisch, mithin die aus ihr entspringende Pflicht nicht eigentliche Rechtspflicht (zum Unterschiede von der Tugendpflicht): so würde man die Leistung der Treue (gemäss seinem Versprechen in einem Vertrage) mit den Handlungen des Wohlwollens und der Verpflichtung zu ihnen in eine Classe setzen, welches durchaus nicht geschehen muss. Es ist keine Tugendpflicht, sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung (Beweis der Tugend), es auch da zu thun, wo kein Zwang besorgt werden darf. Rechtslehre und Tugendlehre unterscheiden sich also nicht sowohl durch ihre verschiedene Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet.

Die ethische Gesetzgebung (die Pflichten mögen allenfalls auch äussere seyn) ist diejenige, welche nicht äusserlich sein kann; die juridische ist, welche auch äusserlich seyn kann. So ist es eine äusserliche Pflicht, sein vertragsmässiges Versprechen zu halten; aber das Gebot, die-

ses blos darum zu thun, weil es Pflicht ist, ohne auf eine andere Triebfeder Rücksicht zu nehmen, ist blos zur innern Gesetzgebung gehörig. Also nicht als besondere Art von Pflicht (eine besondere Art Handlungen, zu denen man verbunden ist) — denn es ist in der Ethik sowohl als im Rechte eine äussere Pflicht, — sondern weil die Gesetzgebung im angeführten Falle eine innere ist und keinen äusseren Gesetzgeber haben kann, wird die Verbindlichkeit zur Ethik gezählt. Aus eben dem Grunde werden die Pflichten des Wohlwollens, ob sie gleich äussere Pflichten (Verbindlichkeiten zu äusseren Handlungen) sind, doch zur Ethik gezählt, weil ihre Gesetzgebung nur innerlich seyn kann. — Die Ethik hat freilich auch ihre besondern Pflichten (z. B. die gegen sich selbst), aber hat doch auch mit dem Rechte Pflichten, aber nur nicht die Art der Verpflichtung gemein. Denn Handlungen blos darum, weil es Pflichten sind, ausüben, und den Grundsatz der Pflicht selbst, woher sie auch komme, zur hinreichenden Triebfeder der Willkühr zu machen, ist das Eigenthümliche der ethischen Gesetzgebung. So giebt es also zwar viele direct-ethische Pflichten, aber die innere Gesetzgebung macht auch die übrigen, alle und insgesammt, zu indirect-ethischen.

IV.

Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten.

(Philosophia practica universalis.)

Der Begriff der Freiheit ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transscendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntniss ausmacht, und schlechterdings nicht für ein constitutives, sondern lediglich als regulatives, und zwar nur blos negatives Princip der speculativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauche derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze

beweist, die als Gesetze eine Causalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt), die Willkühr bestimmen und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben.

Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriffe der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze, welche moralisch heissen, die in Ansehung unser, deren Willkühr sinnlich afficirt und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, Imperative (Gebote oder Verbote) und zwar kategorische (unbedingte) Imperative sind, wodurch sie sich von den technischen (den Kunstvorschriften), als die jederzeit nur bedingt gebieten, unterscheiden, nach denen gewisse Handlungen erlaubt oder unerlaubt, d. i. moralisch möglich oder unmöglich, einige derselben aber, oder ihr Gegentheil moralisch nothwendig, d. i. verbindlich sind, woraus dann für jene der Begriff einer Pflicht entspringt, deren Befolgung oder Uebertretung zwar auch mit einer Lust oder Unlust von besonderer Art (der eines moralischen Gefühls) verbunden ist, auf welche wir aber [weil sie nicht den Grund der praktischen Gesetze, sondern nur die subjective Wirkung im Gemüthe bei der Bestimmung unserer Willkühr durch jene betreffen und (ohne jener ihrer Gültigkeit oder Einflusse objectiv, d. i. im Urtheil der Vernunft, etwas hinzuzuthun oder zu benehmen) nach Verschiedenheit der Subjecte verschieden seyn kann] in praktischen Gesetzen der Vernunft gar nicht Rücksicht nehmen.

Folgende Begriffe sind der Metaphysik der Sitten in ihren beiden Theilen gemein.

Verbindlichkeit ist die Nothwendigkeit einer freien Handlung unter einem kategorischen Imperativ der Vernunft.

Der Imperativ ist eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung nothwendig gemacht wird. Er unterscheidet sich darin von einem praktischen Gesetze, dass

dieses zwar die Nothwendigkeit einer Handlung vorstellig macht, aber ohne Rücksicht darauf zu nehmen, ob diese an sich schon dem handelnden Subjecte (etwa einem heiligen Wesen) innerlich nothwendig beiwohne, oder (wie dem Menschen) zufällig sey; denn, wo das erstere ist, da findet kein Imperativ statt. Also ist der Imperativ eine Regel, deren Vorstellung die subjectiv-zufällige Handlung nothwendig macht, mithin das Subject als ein solches, was zur Uebereinstimmung mit dieser Regel genöthigt (necessitirt) werden muss, vorstellt. — Der kategorische (unbedingte) Imperativ ist derjenige, welcher nicht etwa mittelbar, durch die Vorstellung eines Zwecks, der durch die Handlung erreicht werden könne, sondern der sie durch die blosse Vorstellung dieser Handlung selbst (ihrer Form), also unmittelbar als objectiv-nothwendig denkt und nothwendig macht; dergleichen Imperative keine andere praktische Lehre, als allein die, welche Verbindlichkeit vorschreibt (die der Sitten) zum Beispiele aufstellen kann. Alle andern Imperative sind technisch und insgesammt bedingt. Der Grund der Möglichkeit kategorischer Imperativen liegt aber darin: dass sie sich auf keine andere Bestimmung der Willkühr (wodurch ihr eine Absicht untergelegt werden kann), als lediglich auf die Freiheit derselben beziehen.

Erlaubt ist eine Handlung (*licitum*), die der Verbindlichkeit nicht entgegen ist; und diese Freiheit, die durch keinen entgegengesetzten Imperativ eingeschränkt wird, heisst die Befugniss (*facultas moralis*). Hieraus versteht sich von selbst, was unerlaubt (*illicitum*) sey.

Pflicht ist diejenige Handlung, zu welcher Jemand verbunden ist. Sie ist also die Materie der Verbindlichkeit, und es kann einerlei Pflicht (der Handlung nach) seyn, ob wir zwar auf verschiedene Art dazu verbunden werden können.

Der kategorische Imperativ, indem er eine Verbindlichkeit in Ansehung gewisser Handlungen aussagt, ist ein moralisch-praktisches Gesetz. Weil aber Verbindlichkeit nicht blos praktische Nothwendigkeit (dergleichen ein Gesetz über-

haupt aussagt), sondern auch Nöthigung enthält, so ist der gedachte Imperativ entweder ein Gebot- oder Verbotgesetz, nachdem die Begehung oder Unterlassung als Pflicht vorgestellt wird. Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist blos erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniss) einschränkendes Gesetz und also auch keine Pflicht giebt. Eine solche Handlung heisst sittlich-gleichgültig (*indifferens*, *adiaphoron*, *res merae facultatis*). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es solche giebt, ob dazu, dass es Jemandem frei stehe, etwas nach seinem Belieben zu thun, oder zu lassen, ausser dem Gebotgesetze (*lex praeceptiva*, *lex mandati*) und dem Verbotgesetze (*lex prohibitiva*, *lex vetiti*), noch ein Erlaubnissgesetz (*lex permissiva*) erforderlich sey. Wenn dieses ist, so würde die Befugniss nicht allemal eine gleichgültige Handlung (*adiaphoron*) betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden.

That heisst eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkühr betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Act als Urheber der Wirkung betrachtet, und diese, zusammt der Handlung selbst, können ihm zugerechnet werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht.

Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anderes, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen (die psychologische aber blos das Vermögen, sich seiner selbst in den verschiedenen Zuständen der Identität seines Daseyns bewusst zu werden,): woraus dann folgt, dass eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sie (entweder allein, oder wenigstens zugleich mit anderen) sich selbst giebt, unterworfen ist.

Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkühr, welches selbst der Freiheit ermangelt, heisst daher Sache *(res corporalis)*.

Recht oder Unrecht *(rectum aut minus rectum)* überhaupt ist eine That, sofern sie pflichtmässig oder pflichtwidrig *(factum licitum aut illicitum)* ist; die Pflicht selbst mag, ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge nach, seyn, von welcher Art sie wolle. Eine pflichtwidrige That heisst Uebertretung *(reatus)*.

Eine unvorsätzliche Uebertretung, die gleichwohl zugerechnet werden kann, heisst blosse Verschuldung *(culpa)*. Eine vorsätzliche (d. i. diejenige, welche mit dem Bewusstseyn, dass sie Uebertretung sey, verbunden ist) heisst Verbrechen *(dolus)*. Was nach äusseren Gesetzen recht ist, heisst gerecht *(justum)*, was es nicht ist, ungerecht *(injustum)*.

Ein Widerstreit der Pflichten *(collisio officiorum, s. obligationum)* würde das Verhältniss derselben seyn, durch welches eine derselben die andere (ganz oder zum Theil) aufhöbe. — Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objective praktische Nothwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht zugleich nothwendig seyn können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Collision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar *(obligationes non colliduntur)*. Es können aber gar wohl zwei Gründe der Verbindlichkeit *(rationes obligandi)*, deren einer aber, oder der andere, zur Verpflichtung nicht zureichend ist *(rationes obligandi non obligantes)*, in Einem Subject und der Regel, die es sich vorschreibt, verbunden seyn, da dann der eine nicht Pflicht ist. — Wenn zwei solcher Gründe einander widerstreiten, so sagt die praktische Philosophie nicht: dass die stärkere Verbindlichkeit die Oberhand behalte *(fortior obligatio vincit)*, sondern der stärkere Verpflich-

tungsgrund behält den Platz *(fortior obligandi ratio vincit)*.

Ueberhaupt heissen die verbindenden Gesetze, für die eine äussere Gesetzgebung möglich ist, äussere Gesetze *(leges externae)*. Unter diesen sind diejenigen, zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äussere Gesetzgebung *a priori* durch die Vernunft erkannt werden kann, zwar äussere, aber natürliche Gesetze; diejenigen dagegen, die ohne wirkliche äussere Gesetzgebung gar nicht verbinden (also ohne die letztere nicht Gesetze seyn würden) heissen positive Gesetze. Es kann also eine äussere Gesetzgebung gedacht werden, die lauter natürliche Gesetze enthielte; alsdann aber müsste doch ein natürliches Gesetz vorausgehen, welches die Autorität des Gesetzgebers (d. i. die Befugniss, durch seine blosse Willkühr Andere zu verbinden) begründete.

Der Grundsatz, welcher gewisse Handlungen zur Pflicht macht, ist ein praktisches Gesetz. Die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht, heisst seine Maxime; daher bei einerlei Gesetzen doch die Maximen der Handelnden sehr verschieden seyn können.

Der kategorische Imperativ, der überhaupt nur aussagt, was Verbindlichkeit sey, ist: handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann. — Deine Handlungen musst du also zuerst nach ihrem subjectiven Grundsatze betrachten: ob aber dieser Grundsatz auch objectiv gültig sey, kannst du nur daran erkennen, dass, weil deine Vernunft ihn der Probe unterwirft, durch denselben dich zugleich als allgemein gesetzgebend zu denken, er sich zu einer solchen allgemeinen Gesetzgebung qualificire.

Die Einfachheit dieses Gesetzes in Vergleichung mit den grossen und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können, ingleichen das gebietende Ansehen, ohne dass es doch sichtbar eine Triebfeder bei sich führt, muss freilich anfänglich befremden. Wenn man aber, in

dieser Verwunderung über ein Vermögen unserer Vernunft, durch die blosse Idee der Qualification einer Maxime zur Allgemeinheit eines praktischen Gesetzes die Willkühr zu bestimmen, belehrt wird: dass eben diese praktischen Gesetze (die moralischen) eine Eigenschaft der Willkühr zuerst kund machen, auf die keine speculative Vernunft weder aus Gründen *a priori*, noch durch irgend eine Erfahrung, gerathen hätte, und, wenn sie darauf gerieth, ihre Möglichkeit theoretisch durch nichts darthun hönnte, gleichwohl aber jene praktischen Gesetze diese Eigenschaft, nämlich die Freiheit, unwidersprechlich darthun; so wird es weniger befremden, diese Gesetze, gleich mathematischen Postulaten, unerweislich und doch apodiktisch zu finden, zugleich aber ein ganzes Feld von praktischen Erkenntnissen vor sich eröffnet zu sehen, wo die Vernunft mit derselben Idee der Freiheit, ja jeder anderer ihrer Ideen des Uebersinnlichen im Theoretischen alles schlechterdings vor ihr verschlossen finden muss. Die Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Pflichtgesetze ist die Gesetzmässigkeit *(legalitas)* — die der Maxime der Handlung mit dem Gesetze die Sittlichkeit *(moralitas)* derselben. Maxime aber ist das subjective Princip zu handeln, was sich das Subject selbst zur Regel macht, (wie es nämlich handeln will). Dagegen ist der Grundsatz der Pflicht das, was ihm die Vernunft schlechthin, mithin objectiv gebietet (wie es handeln soll).

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann. — Jede Maxime, die sich hiezu nicht qualificirt, ist der Moral zuwider.

Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkühr die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkühr; der Wille, der auf nichts Anderes, als blos auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings

nothwendig und selbst keiner Nöthigung **fähig** ist. Nur die **Willkühr** also kann **frei** genannt werden.

Die Freiheit der Willkühr aber kann nicht durch das Vermögen der Wahl, für oder wider das Gesetz zu handeln *(libertas indifferentiae)*, definirt werden; — wie es wohl Einige versucht haben, — ob zwar die Willkühr als **Phänomen** davon in der Erfahrung häufige Beispiele giebt. Denn die Freiheit (so wie sie uns durchs moralische Gesetz allererst kundbar wird) kennen wir nur als **negative** Eigenschaft in uns, nämlich durch keine sinnliche Bestimmungsgründe zum Handeln **genöthigt** zu werden. Als **Noumen** aber, d. i. nach dem Vermögen des Menschen blos als Intelligenz betrachtet, wie sie in Ansehung der sinnlichen Willkühr **nöthigend** ist, mithin ihrer positiven Beschaffenheit nach, können wir sie **theoretisch** gar nicht darstellen. Nur das können wir wohl einsehen: dass, obgleich der Mensch, als **Sinnenwesen**, der Erfahrung nach ein Vermögen zeigt, dem Gesetze nicht allein **gemäss**, sondern auch **zuwider** zu wählen, dadurch doch nicht seine Freiheit als eines **intelligiblen Wesens definirt** werden könne; weil Erscheinungen kein übersinnliches Object (dergleichen doch die freie Willkühr ist) verständlich machen können, und dass die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, dass das vernünftige Subject auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann; wenn gleich die Erfahrung oft genug beweist, dass es geschieht (wovon wir doch die Möglichkeit nicht begreifen können). — Denn ein Anderes ist es, einen Satz (der Erfahrung) einräumen, ein Anderes, ihn zum **Erklärungsprincip** (des Begriffs der freien Willkühr) und allgemeinen Unterscheidungsmerkmal (vom *arbitrio bruto s. servo)* machen; weil das erstere nicht behauptet, dass das Merkmal **nothwendig** zum Begriff gehöre, welches doch zum Zweiten erforderlich ist. — Die Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft, ist eigentlich allein ein Vermögen; die Möglichkeit von dieser abzuweichen ein Unvermögen. Wie kann nun jenes aus diesem erklärt werden? Es ist eine Definition, die

über den praktischen Begriff noch die Ausübung desselben, wie sie die Erfahrung lehrt, hinzuthut, eine Bastarderklärung *(definitio hybrida)*, welche den Begriff im falschen Lichte darstellt.

Gesetz (ein moralisch praktisches) ist ein Satz, der einen kategorischen Imperativ (Gebot) enthält. Der Gebietende *(imperans)* durch ein Gesetz ist der Gesetzgeber *(legislator)*. Er ist Urheber *(autor)* der Verbindlichkeit nach dem Gesetze, aber nicht immer Urheber des Gesetzes. Im letzteren Falle würde das Gesetz positiv (zufällig) und willkührlich seyn. Das Gesetz, was uns *a priori* und unbedingt durch unsere eigene Vernunft verbindet, kann auch als aus dem Willen eines höchsten Gesetzgebers, d. i. eines solchen, der lauter Rechte und keine Pflichten hat (mithin dem göttlichen Willen), hervorgehend ausgedrückt werden, welches aber nur die Idee von einem moralischen Wesen bedeutet, dessen Wille für Alle Gesetz ist, ohne ihn doch als Urheber desselben zu denken.

Zurechnung *(imputatio)* in moralischer Bedeutung ist das Urtheil, wodurch Jemand als Urheber *(causa libera)* einer Handlung, die alsdann That *(factum)* heisst und unter Gesetzen steht, angesehen wird; welches, wenn es zugleich die rechtlichen Folgen aus dieser That bei sich führt, eine rechtskräftige *(imputatio judiciaria s. valida)*, sonst aber nur eine beurtheilende Zurechnung *(imputatio dijudicatoria)* seyn würde. — Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugniss hat, heisst der Richter oder auch der Gerichtshof *(judex s. forum)*.

Was Jemand pflichtmässig mehr thut, als wozu er nach dem Gesetze gezwungen werden kann, ist verdienstlich *(meritum)*; was er nur gerade dem letzteren angemessen thut, ist Schuldigkeit *(debitum)*; was er endlich weniger thut, als die letztere fordert, ist moralische Verschuldung *(demeritum)*. Der rechtliche Effect einer Verschuldung ist die Strafe *(poena)*: der einer verdienstlichen That Belohnung *(praemium)* (vorausgesetzt,

dass sie, im Gesetz verheissen, die Bewegursache war); die Angemessenheit des Verfahrens zur Schuldigkeit hat gar keinen rechtlichen Effect. — Die gültige Vergeltung *(remuneratio s. repensio benefica)* steht zur That in gar keinem Rechtsverhältnisse.

Die guten oder schlimmen Folgen einer schuldigen Handlung, — ingleichen die Folgen der Unterlassung einer verdienstlichen, können dem Subjecte nicht zugerechnet werden *(modus imputationis tollens)*.

Die guten Folgen einer verdienstlichen, ingleichen die schlimmen Folgen einer unrechtmässigen Handlung können dem Subjecte zugerechnet werden *(modus imputationis ponens)*.

Subjectiv ist der Grad der Zurechnungsfähigkeit *(imputabilitas)* der Handlungen nach der Grösse der Hindernisse zu schätzen, die dabei haben überwunden werden müssen. — Je grösser die Naturhindernisse (der Sinnlichkeit), je kleiner das moralische Hinderniss (der Pflicht), desto mehr wird die gute That zum Verdienst angerechnet. Z. B. wenn ich einen mir ganz fremden Menschen mit meiner beträchtlichen Aufopferung aus grosser Noth rette.

Dagegen: je kleiner das Naturhinderniss, je grösser das Hinderniss aus Gründen der Pflicht, desto mehr wird die Uebertretung (als Verschuldung) zugerechnet. — Daher der Gemüthszustand, ob das Subject die That im Affect, oder mit ruhiger Ueberlegung verübt habe, in der Zurechnung einen Unterschied macht, der Folgen hat.

Einleitung

in die Rechtslehre.

§. A.

Was die Rechtslehre sey?

Der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, heisst die Rechtslehre *(Jus)*. Ist eine solche Gesetzgebung wirklich, so ist sie Lehre des positiven Rechts, und der Rechtskundige derselben, oder Rechtsgelehrte *(Jurisconsultus)*, heisst Rechtserfahren *(Jurisperitus)*, wenn er die äussern Gesetze auch äusserlich, d. i. in ihrer Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle kennt, die auch wohl Rechtsklugheit *(Jurisprudentia)* werden kann, ohne beide zusammen aber blosse Rechtswissenschaft *(Jurisscientia)* bleibt. Die letztere Benennung kommt der systematischen Kenntniss der natürlichen Rechtslehre *(Jus naturae)* zu, wiewohl der Rechtskundige in der letzteren zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Principien hergeben muss.

§. B.

Was ist Recht?

Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen, oder, statt einer allgemeinen Auflösung, auf das, was in irgend einem Lande

die Gesetze zu irgend einer Zeit wollen, verweisen will, eben so in Verlegenheit setzen, als die berufene Aufforderung: was ist Wahrheit? den Logiker. Was Rechtens sey *(quid sit juris)*, d. i. was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben, kann er noch wohl angeben: aber, ob das, was sie wollten, auch recht sey, und das allgemeine Kriterium, woran man überhaupt Recht sowohl als Unrecht *(justum et injustum)*, erkennen könne, bleibt ihm wohl verborgen, wenn er nicht eine Zeit lang jene empirischen Principien verlässt, die Quellen jener Urtheile in der blossen Vernunft sucht (wiewohl ihm dazu jene Gesetze vortrefflich zum Leitfaden dienen können), um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten. Eine blos empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fabel) ein Kopf, der schön seyn mag, nur Schade! dass er kein Gehirn hat.

Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm correspondirende Verbindlichkeit bezieht (d. i. der moralische Begriff derselben), betrifft erstlich nur das äussere und zwar praktische Verhältniss einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Facta auf einander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben können. Aber zweitens bedeutet er nicht das Verhältniss der Willkühr auf den Wunsch (folglich auch auf das blosse Bedürfniss) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkühr des Anderen. Drittens in diesem wechselseitigen Verhältnisse der Willkühr kommt auch gar nicht die Materie der Willkühr, d. i. der Zweck, den ein jeder mit dem Object, was er will, zur Absicht hat, in Betrachtung, z. B. es wird nicht gefragt, ob Jemand bei der Waare, die er zu seinem eigenen Handel von mir kauft, auch seinen Vortheil finden möge, oder nicht, sondern nur nach der Form im Verhältniss der beiderseitigen Willkühr, sofern sie blos als frei betrachtet wird, und ob auch die Handlung Eines von beiden sich mit der Freiheit des Anderen

nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse.

Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.

§. C.

Allgemeines Princip des Rechts.

„Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkühr eines Jeden mit Jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.“

Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand, mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hinderniss (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen.

Es folgt hieraus auch: dass nicht verlangt werden kann, dass dieses Princip aller Maximen selbst wiederum meine Maxime sey, d. i. dass ich es mir zur Maxime meiner Handlung mache; denn ein Jeder kann frei seyn, obgleich seine Freiheit mir gänzlich indifferent wäre, oder ich im Herzen derselben gerne Abbruch thun möchte, wenn ich nur durch meine äussere Handlung ihr nicht Eintrag thue. Das Rechthandeln mir zur Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich thut.

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz: handle äusserlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen selbst einschränken solle, sondern die Vernunft sagt

nur, dass sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt sey und von Andern auch thätlich eingeschränkt werden dürfe; und dieses sagt sie als ein Postulat, welches gar keines Beweises weiter fähig ist. — Wenn die Absicht nicht ist, Tugend zu lehren, sondern nur was recht sey vorzutragen, so darf und soll man selbst nicht jenes Rechtsgesetz als Triebfeder der Handlung vorstellig machen.

§. D.

Das Recht ist mit der Befugniss zu zwingen verbunden.

Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist Alles, was Unrecht ist, ein Hinderniss der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hinderniss oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniss der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniss, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.

§. E.

Das stricte Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit Jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden.

Dieser Satz will so viel sagen, als: das Recht darf nicht als aus zwei Stücken, nämlich der Verbindlichkeit nach einem Gesetze und der Befugniss dessen, der durch seine Willkühr den Andern verbindet, diesen dazu zu zwingen, zusammengesetzt gedacht werden, sondern man kann den Begriff des Rechts in der Möglichkeit der Ver-

knüpfung des allgemeinen wechselseitigen Zwanges mit Jedermanns Freiheit unmittelbar setzen. So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objecte hat, was in Handlungen äusserlich ist, so ist das stricte Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe der Willkühr, als blos die äussern fordert; denn alsdann ist es rein und mit keinen Tugendvorschriften vermengt. Ein strictes (enges) Recht kann man also nur das völlig äussere nennen. Dieses gründet sich nun zwar auf dem Bewusstseyn der Verbindlichkeit eines Jeden nach dem Gesetze, aber die Willkühr darnach zu bestimmen, darf und kann es, wenn es rein seyn soll, sich auf dieses Bewusstseyn als Triebfeder nicht berufen, sondern fusst sich deshalb auf dem Princip der Möglichkeit eines äusseren Zwanges, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. — Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüthe führen, dass ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der Jedermann nöthigt, dieses zu thun, kann gar wohl mit Jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen, nach einem allgemeinen äusseren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugniss zu zwingen bedeuten also einerlei.

Das Gesetz eines mit Jedermanns Freiheit nothwendig zusammenstimmenden wechselseitigen Zwanges, unter dem Princip der allgemeinen Freiheit, ist gleichsam die Construction jenes Begriffs, d. i. Darstellung desselben in einer reinen Anschauung *a priori*, nach der Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. So wie wir nun in der reinen Mathematik die Eigenschaften ihres Objects nicht unmittelbar vom Begriffe ableiten, sondern nur durch die Construction des Begriffs entdecken können, so ists nicht sowohl der Begriff des Rechts, als vielmehr der, unter allgemeine Gesetze gebrachte, mit ihm zusammen-

stimmende durchgängig wechselseitige und gleiche Zwang, der die Darstellung jenes Begriffs möglich macht. Dieweil aber diesem dynamischen Begriffe noch ein blos formaler, in der reinen Mathematik (z. B. der Geometrie) zum Grunde liegt: so hat die Vernunft dafür gesorgt, den Verstand auch mit Anschauungen *a priori*, zum Behuf der Construction des Rechtsbegriffs, so viel möglich zu versorgen. — Das Rechte *(rectum)* wird, als das Gerade, theils dem Krummen, theils dem Schiefen entgegen gesetzt. Das erste ist die innere Beschaffenheit einer Linie von der Art, dass es zwischen zweien gegebenen Puncten nur eine einzige, das zweite aber die Lage zweier einander durchschneidenden oder zusammenstossenden Linien, von deren Art es auch nur eine einzige (die senkrechte) geben kann, die sich nicht mehr nach einer Seite, als der andern hinneigt, und die den Raum von beiden Seiten gleich abtheilt, nach welcher Analogie auch die Rechtslehre das Seine einem Jeden (mit mathematischer Genauigkeit) bestimmt wissen will, welches in der Tugendlehre nicht erwartet werden darf, als welche einen gewissen Raum zu Ausnahmen *(latitudinem)* nicht verweigern kann. — Aber, ohne ins Gebiet der Ethik einzugreifen, giebt es zwei Fälle, die auf Rechtsentscheidung Anspruch machen, für die aber keiner, der sie entscheide, ausgefunden werden kann, und die gleichsam in Epikur's *intermundia* hingehören. — Diese müssen wir zuvörderst aus der eigentlichen Rechtslehre, zu der wir bald schreiten wollen, aussondern, damit ihre schwankenden Principien nicht auf die festen Grundsätze der erstern Einfluss bekommen.

Anhang

zur Einleitung in die Rechtslehre.

Vom zweideutigen Recht.

(Jus aequivocum.)

Mit jedem Recht in enger Bedeutung *(jus strictum)* ist die Befugniss zu zwingen verbunden. Aber man denkt sich noch ein Recht im weiteren Sinne *(jus latum)*, wo die Befugniss zu zwingen durch kein Gesetz bestimmt werden kann. — Dieser wahren oder vorgeblichen Rechte sind nun zwei: die Billigkeit und das Nothrecht; von denen die erste ein Recht ohne Zwang, das zweite einen Zwang ohne Recht annimmt, und man wird leicht gewahr, diese Doppelsinnigkeit beruhe eigentlich darauf, dass es Fälle eines bezweifelten Rechts giebt, zu deren Entscheidung kein Richter aufgestellt werden kann.

I.

Die Billigkeit.

(Aequitas.)

Die Billigkeit (objectiv betrachtet) ist keinesweges ein Grund zur Aufforderung blos an die ethische Pflicht Anderer (ihr Wohlwollen und Gütigkeit), sondern der, welcher aus diesem Grunde etwas fordert, fusst sich auf sein Recht, nur dass ihm die für den Richter erforderlichen Bedingungen mangeln, nach welchen dieser bestimmen könnte, wie viel, oder auf welche Art dem Anspruche

desselben genug gethan werden könne. Der in einer auf gleiche Vortheile eingegangenen Mascopei dennoch mehr gethan, dabei aber wohl gar durch Unglücksfälle mehr verloren hat, als die übrigen Glieder, kann nach der Billigkeit von der Gesellschaft mehr fordern, als blos zu gleichen Theilen mit ihnen zu gehen. Allein nach dem eigentlichen (stricten) Recht, weil, wenn man sich in seinem Fall einen Richter denkt, dieser keine bestimmte Angaben *(data)* hat, um, wie viel nach dem Contract ihm zukomme, auszumachen, würde er mit seiner Forderung abzuweisen seyn. Der Hausdiener, dem sein bis zu Ende des Jahres laufender Lohn in einer binnen der Zeit verschlechterten Münzsorte bezahlt wird, womit er das nicht ausrichten kann, was er bei Schliessung des Contracts sich dafür anschaffen konnte, kann bei gleichem Zahlwerth, aber ungleichem Geldwerth, sich nicht auf sein Recht berufen, deshalb schadlos gehalten zu werden, sondern nur die Billigkeit zum Grunde anrufen (eine stumme Gottheit, die nicht gehört werden kann); weil nichts hierüber im Contract bestimmt war, ein Richter aber nach unbestimmten Bedingungen nicht sprechen kann.

Hieraus folgt auch, dass ein Gerichtshof der Billigkeit (in einem Streit Anderer über ihre Rechte) einen Widerspruch in sich schliesse. Nur da, wo es die eigenen Rechte des Richters betrifft, und in dem, worüber er für seine Person disponiren kann, darf und soll er der Billigkeit Gehör geben; z. B. wenn die Krone den Schaden, den Andere in ihrem Dienste erlitten haben, und den sie zu vergüten angefleht wird, selber trägt, ob sie gleich, nach dem strengen Rechte, diesen Ausspruch, unter der Vorschützung, dass sie solche auf ihre eigene Gefahr übernommen haben, abweisen könnte.

Der Sinnspruch *(dictum)* der Billigkeit ist nun zwar: „das strengste Recht ist das grösste Unrecht“ *(summum jus summa injuria);* aber diesem Uebel ist auf dem Wege Rechtens nicht abzuhelfen, ob es gleich eine Rechtsforderung betrifft, weil diese für das Gewissens-

gericht *(forum poli)* allein gehört, dagegen jede Frage Rechtens vor das bürgerliche Recht *(forum soli s. civile)* gezogen werden muss.

II.

Das Nothrecht.

(Jus necessitatis.)

Dieses vermeinte Recht soll eine Befugniss seyn, im Fall der Gefahr des Verlusts meines eignen Lebens, einem Andern, der mir nichts zu Leide that, das Leben zu nehmen. Es fällt in die Augen, dass hierin ein Widerspruch der Rechtslehre mit sich selbst enthalten seyn müsse — denn es ist hier nicht von einem ungerechten Angreifer auf mein Leben, dem ich durch Beraubung des seinen zuvorkomme *(jus inculpatae tutelae)*, die Rede, wo die Anempfehlung der Mässigung *(moderamen)* nicht einmal zum Recht, sondern nur zur Ethik gehört, sondern von einer erlaubten Gewaltthätigkeit gegen den, der keine gegen mich ausübte.

Es ist klar: dass diese Behauptung nicht objectiv, nach dem, was ein Gesetz vorschreiben, sondern blos subjectiv, wie vor Gericht die Sentenz gefällt werden würde, zu versteheu sey. Es kann nämlich kein Strafgesetz geben, welches demjenigen den Tod zuerkennte, der im Schiffbruche mit einem Andern in gleicher Lebensgefahr schwebend, diesem von dem Brette, worauf er sich gerettet hat, wegstiesse, um sich selbst zu retten. Denn die durchs Gesetz angedrohte Strafe könnte doch nicht grösser seyn, als die des Verlusts des Lebens des ersteren. Nun kann ein solches Strafgesetz die beabsichtigte Wirkung gar nicht haben; denn die Bedrohung mit einem Uebel, das noch ungewiss ist (dem Tode durch den richterlichen Ausspruch), kann die Furcht vor dem Uebel, was gewiss ist (nämlich dem Ersaufen), nicht überwiegen. Also ist die That der gewaltthätigen Selbsterhaltung nicht etwa als unsträflich *(inculpabile)*, sondern nur als unstrafbar *(inpunibile)* zu beurtheilen, und diese subjective Straflosigkeit wird,

durch eine wunderliche Verwechselung, von den Rechtslehrern für eine objective (Gesetzmässigkeit) gehalten.

Der Sinnspruch des Nothrechts heisst: „Noth hat kein Gebot“ (*necessitas non habet legem*); und gleichwohl kann es keine Noth geben, welche, was unrecht ist, gesetzmässig machte.

Man sieht: dass in beiden Rechtsbeurtheilungen (nach dem Billigkeits- und dem Nothrechte) die Doppelsinnigkeit (*aequivocatio*) aus der Verwechselung der objectiven mit den subjectiven Gründen der Rechtsausübung (vor der Vernunft und vor einem Gericht) entspringt, da dann, was Jemand für sich selbst mit gutem Grunde für Recht erkennt, vor einem Gerichtshofe nicht Bestätigung finden, und, was er selbst an sich als unrecht beurtheilen muss, von eben demselben Nachsicht erlangen kann; weil der Begriff des Rechts in diesen zwei Fällen nicht in einerlei Bedeutung ist genommen worden.

Eintheilung der Rechtslehre.

A.

Allgemeine Eintheilung der Rechtspflichten.

Man kann diese Eintheilung sehr wohl nach dem Ulpian machen, wenn man seinen Formeln einen Sinn unterlegt, den er sich dabei zwar nicht deutlich gedacht haben mag, den sie aber doch verstatten, daraus zu entwickeln oder hinein zu legen. Sie sind folgende:

1) Sey ein rechtlicher Mensch (*honeste vive*). Die rechtliche Ehrbarkeit (*honestas juridica*) besteht darin: im Verhältnisse zu Andern seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: „mache dich Andern nicht zum blossen Mittel, sondern sey für sie

zugleich Zweck.“ Diese Pflicht wird im Folgenden als Verbindlichkeit aus dem Rechte der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden *(lex justi)*.

2) Thue Niemandem Unrecht *(neminem laede)* und solltest du darüber auch aus aller Verbindung mit Andern herausgehen und alle Gesellschaft meiden müssen (*lex juridica*).

3) Tritt (wenn du das letztere nicht vermeiden kannst) in eine Gesellschaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann (*suum cuique tribue*). — Die letztere Formel, wenn sie so übersetzt würde: „gieb Jedem das Seine“, würde eine Ungereimtheit sagen; denn man kann Niemandem etwas geben, was er schon hat. Wenn sie also einen Sinn haben soll, so müsste sie so lauten: „Tritt in einen Zustand, worin Jedermann das Seine gegen jeden Andern gesichert seyn kann“ *(lex justitiae)*.

Also sind obenstehende drei classische Formeln zugleich Eintheilungsprincipien des Systems der Rechtspflichten in innere, äussere und in diejenigen, welche die Ableitung der letztern vom Princip der erstern durch Subsumtion enthalten.

B.

Allgemeine Eintheilung der Rechte.

1) Der Rechte, als systematischer Lehren, in das Naturrecht, das auf lauter Principien *a priori* beruht, und das positive (statutarische) Recht, was aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht.

2) Der Rechte als (moralischer) Vermögen, Andere zu verpflichten, d. i. als einen gesetzlichen Grund zu den letzteren *(titulum)*, von denen die Obereintheilung die in das angeborne und erworbene Recht ist, deren ersteres dasjenige Recht ist, welches, unabhängig von allem rechtlichen Act, Jedermann von Natur zukommt; das zweite, das, wozu ein solcher Act erfordert wird.

Das angeborne Mein und Dein kann auch das innere *(meum vel tuum internum)* genannt werden; denn das äussere muss jederzeit erworben werden.

Das angeborne Recht
ist nur ein einziges.

Freiheit (Unabhängigkeit von eines Andern nöthigender Willkühr), sofern sie mit jedes Andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht. — Die angeborne Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu Mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen, sein eigener Herr *(sui juris)* zu seyn, ingleichen die eines unbescholtenen Menschen *(justi)*, weil er, vor allem rechtlichen Act, keinem Unrecht gethan hat; endlich auch die Befugniss, das gegen Andere zu thun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist, ihnen blos seine Gedanken mitzutheilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sey wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig *(veriloquium aut falsiloquium)*, weil es blos auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht*: — alle diese Befugnisse liegen schon im Princip

* Vorsätzlich, wenn gleich blos leichtsinniger Weise, Unwahrheit zu sagen, pflegt zwar gewöhnlich Lüge *(mendacium)* genannt zu werden, weil sie wenigstens so fern auch schaden kann, dass der, welcher sie treuherzig nachsagt, als ein Leichtgläubiger Andern zum Gespötte wird. Im rechtlichen Sinne aber will man, dass nur diejenige Unwahrheit Lüge genannt werde, die einem Andern unmittelbar an seinem Rechte Abbruch thut, z. B. das falsche Vorgeben eines mit Jemandem geschlossenen Vertrags, um ihn um das Seine zu bringen *(falsiloquium dolosum)*, und dieser Unterschied sehr verwandter Begriffe ist nicht ungegründet; weil es bei der blossen Erklärung seiner Gedanken immer dem Andern frei bleibt, sie anzunehmen wofür er will, obgleich die

der angebornen Freiheit, und sind wirklich von ihr nicht als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff unterschieden.

Die Absicht, weswegen man eine solche Eintheilung in das System des Naturrechts (sofern es das angeborne angeht) eingeführt hat, geht darauf hinaus, damit, wenn über ein erworbenes Recht ein Streit entsteht und die Frage eintritt, wem die Beweisführung *(onus probandi)* obliege, entweder von einer bezweifelten That, oder, wenn diese ausgemittelt ist, von einem bezweifelten Recht, derjenige, welcher diese Verbindlichkeit von sich ablehnt, sich auf sein angebornes Recht der Freiheit (welches nun nach seinen verschiedenen Verhältnissen specificirt wird) methodisch und gleich als nach verschiedenen Rechtstiteln berufen könne.

Da es nun in Ansehung des angebornen, mithin innern Mein und Dein keine Rechte, sondern nur Ein Recht giebt, so wird diese Obereintheilung als aus zwei dem Inhalte nach äusserst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen, und die Eintheilung der Rechtslehre blos auf das äussere Mein und Dein bezogen werden können.

Eintheilung der Metaphysik der Sitten überhaupt.

I.

Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten *(officia juris)*, d. i. solche, für welche eine äussere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten *(officia virtutis, s. ethica)*, für welche eine solche nicht möglich ist; die letztern können aber darum nur keiner äussern Gesetzgebung

gegründete Nachrede, dass dieser ein Mensch sey, dessen Reden man nicht glauben kann, so nahe an den Vorwurf, ihn einen Lügner zu nennen, streift, dass die Grenzlinie, die hier das, was zum *Jus* gehört, von dem, was der Ethik anheim fällt, nur so eben zu unterscheiden ist.

unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äusserliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Act des Gemüths ist); obgleich äussere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch dass das Subject sie sich zum Zweck macht.

Warum wird aber die Sittenlehre (Moral gewöhnlich (namentlich von Cicero) die Lehre von den Pflichten und nicht auch von den Rechten betitelt? da doch die einen sich auf die andern beziehen. — Der Grund ist dieser: wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, Andere zu verpflichten, d. i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.

II.

Da in der Lehre von den Pflichten der Mensch nach der Eigenschaft seines Freiheitsvermögens, welches ganz übersinnlich ist, also auch blos nach seiner Menschheit, als von physischen Bestimmungen unabhängiger Persönlichkeit *(homo noumenon)*, vorgestellt werden kann und soll, zum Unterschiede von eben demselben, aber als mit jenen Bestimmungen behafteten Subject, dem Menschen *(homo phaenomenon)*, so werden Recht und Zweck, wiederum in dieser zwiefachen Eigenschaft auf die Pflicht bezogen, folgende Eintheilung geben.

Eintheilung

nach dem objectiven Verhältnisse des Gesetzes zur Pflicht.

	Pflicht gegen sich selbst.		Pflicht gegen Andere.
Vollkommene Pflicht.	1. Das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person.	(Rechts-) Pflicht	2. Das Recht der Menschen.
Unvollkommene Pflicht.	3. Der Zweck der Menschheit in unserer Person.	(Tugend-) Pflicht	4. Der Zweck der Menschen.

III.

Da die Subjecte, in Ansehung deren ein Verhältniss des Rechts zur Pflicht (es sey statthaft oder unstatthaft) gedacht wird, verschiedene Beziehungen zulassen; so wird auch in dieser Absicht eine Eintheilung vorgenommen werden können.

Eintheilung

nach dem subjectiven Verhältniss der Verpflichtenden und Verpflichteten.

1.	2.
Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die weder Recht noch Pflicht haben.	Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die sowohl Recht als Pflicht haben.
Vacat.	Adest.
Denn das sind vernunftlose Wesen, die weder uns verbinden, noch von welchen wir können verbunden werden.	Denn es ist ein Verhältniss von Menschen zu Menschen.
3.	4.
Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu Wesen, die lauter Pflichten und keine Rechte haben.	Das rechtliche Verhältniss des Menschen zu einem Wesen, das lauter Rechte und keine Pflicht hat (Gott).
Vacat.	Vacat.
Denn das wären Menschen ohne Persönlichkeit (Leibeigene, Sklaven).	Nämlich in der blossen Philosophie, weil es kein Gegenstand möglicher Erfahrung ist.

Also findet sich nur in No. 2. ein reales Verhältniss zwischen Recht und Pflicht. Der Grund, warum es nicht auch in No. 4. angetroffen wird, ist: weil es eine trans-

scendente Pflicht seyn würde, d. i. eine solche, der kein äusseres verpflichtendes Subject correspondirend gegeben werden kann, mithin das Verhältniss in theoretischer Rücksicht hier nur ideal, d. i. zu einem Gedankendinge ist, was wir uns selbst, aber doch nicht durch seinen ganz leeren, sondern, in Beziehung auf uns selbst und die Maximen der inneren Sittlichkeit, mithin in praktischer innerer Absicht, fruchtbaren Begriff, machen, worin denn auch unsere ganze immanente (ausführbare) Pflicht in diesem blos gedachten Verhältnisse allein besteht.

Von der Eintheilung der Moral, als eines Systems der Pflichten überhaupt.

Elementarlehre. Methodenlehre.

Rechtspflichten. Tugendpflichten. Didaktik. Ascetik.

Privatrecht. Oeffentliches Recht,

und so weiter, Alles,

was nicht blos die Materialien, sondern auch die architektonische Form einer wissenschaftlichen Sittenlehre enthält; wenn dazu die metaphysischen Anfangsgründe die allgemeinen Principien vollständig ausgespürt haben.

* * *

Die oberste Eintheilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muss die ins natürliche und bürgerliche Recht seyn; deren das erstere das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heisst.

Der

Rechtslehre

Erster Theil.

Das Privatrecht.

Der

allgemeinen Rechtslehre

Erster Theil.

Das Privatrecht

vom äusseren Mein und Dein überhaupt.

Erstes Hauptstück.

Von der Art etwas Aeusseres als das Seine zu haben.

§. 1.

Das Rechtlich-Meine *(meum juris)* ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, dass der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädiren würde. Die subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz.

Etwas Aeusseres aber würde nur dann das Meine seyn, wenn ich annehmen darf, es sey möglich, dass ich durch den Gebrauch, den ein Anderer von einer Sache macht, in deren Besitz ich doch nicht bin, gleichwohl doch lädirt werden könne. — Also widerspricht es sich selbst, etwas Aeusseres als das Seine zu haben, wenn der

Begriff des Besitzes nicht einer verschiedenen Bedeutung, nämlich des sinnlichen und des intelligiblen Besitzes, fähig wäre, und unter dem einen der physische, unter dem andern ein blossrechtlicher Besitz eben desselben Gegenstandes verstanden werden könnte.

Der Ausdruck: ein Gegenstand ist ausser mir, kann aber entweder so viel bedeuten, als: er ist ein nur von mir (dem Subject) unterschiedener, oder auch ein in einer anderen Stelle *(positus)*, im Raum oder in der Zeit, befindlicher Gegenstand. Nur in der erstern Bedeutung genommen, kann der Besitz als Vernunftbesitz gedacht werden; in der zweiten aber würde er ein empirischer heissen müssen. — Ein intelligibler Besitz (wenn ein solcher möglich ist) ist ein Besitz ohne Inhabung *(detentio)*.

§. 2.

Rechtliches Postulat der praktischen Vernunft.

Es ist möglich, einen jeden äusseren Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben; d. i.: eine Maxime, nach welcher, wenn sie Gesetz würde, ein Gegenstand der Willkühr an sich (objectiv) herrenlos *(res nullius)* werden müsste, ist rechtswidrig.

Denn ein Gegenstand meiner Willkühr ist etwas, was zu gebrauchen ich physisch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich schlechterdings nicht in meiner Macht stehen, d. i. mit der Freiheit von Jedermann nach einem allgemeinen Gesetz nicht zusammen bestehen können (unrecht seyn), Gebrauch von demselben zu machen; so würde die Freiheit sich selbst des Gebrauchs ihrer Willkühr in Ansehung eines Gegenstandes derselben berauben, dadurch, dass sie brauchbare Gegenstände ausser aller Möglichkeit des Gebrauchs setzte: d. i. diese in praktischer Rücksicht vernichtete und zur *res nullius* machte; obgleich die Willkühr, formaliter, im Gebrauche der Sachen mit Jedermanns äusserer Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmte. — Da nun die reine praktische

Vernunft keine andere als formelle Gesetze des Gebrauchs der Willkühr zum Grunde legt, und also von der Materie der Willkühr, d. i. der übrigen Beschaffenheit des Objects, wenn es nur ein Gegenstand der Willkühr ist, abstrahirt, so kann sie in Ansehung eines solchen Gegenstandes kein absolutes Verbot seines Gebrauchs enthalten, weil dieses ein Widerspruch der äusseren Freiheit mit sich selbst seyn würde. — Ein Gegenstand meiner Willkühr aber ist das, wovon beliebigen Gebrauch zu machen ich das physische Vermögen habe, dessen Gebrauch in meiner Macht *(potentia)* steht: wovon noch unterschieden werden muss, denselben Gegenstand in meiner Gewalt *(in potestatem meam redactum)* zu haben, welches nicht blos ein Vermögen, sondern auch einen Act der Willkühr voraussetzt. Um aber etwas blos als Gegenstand meiner Willkühr zu denken, ist hinreichend, mir bewusst zu seyn, dass ich ihn in meiner Macht habe. — Also ist es eine Voraussetzung *a priori* der praktischen Vernunft, einen jeden Gegenstand meiner Willkühr als objectiv-mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln.

Man kann dieses Postulat ein Erlaubnissgesetz *(lex permissiva)* der praktischen Vernunft nennen, was uns die Befugniss giebt, die wir aus blossen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten, nämlich allen Andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs gewisser Gegenstände unserer Willkühr zu enthalten, weil wir zuerst sie in unsern Besitz genommen haben. Die Vernunft will, dass dieses als Grundsatz gelte, und das zwar als praktische Vernunft, die sich durch dieses ihr Postulat *a priori* erweitert.

§. 3.

Im Besitze eines Gegenstandes muss derjenige seyn, der eine Sache als das Seine zu haben behaupten will; denn wäre er nicht in demselben: so könnte er nicht durch den Gebrauch, den der Andere ohne seine Einwilligung

davon macht, lädirt werden; weil, wenn diesen Gegenstand etwas ausser ihm, was mit ihm gar nicht rechtlich verbunden ist, afficirt, ihn selbst (das Subject) nicht afficiren und ihm unrecht thun könnte.

§. 4.

Exposition des Begriffs vom äusseren Mein und Dein.

Der äusseren Gegenstände meiner Willkühr können nur drei seyn: 1) eine (körperliche) Sache ausser mir; 2) die Willkühr eines Anderen zu einer bestimmten That *(praestatio)*; 3) der Zustand eines Anderen im Verhältnisse auf mich; nach den Kategorien der Substanz, Causalität, und Gemeinschaft zwischen mir und äusseren Gegenständen nach Freiheitsgesetzen.

a) Ich kann einen Gegenstand im Raume (eine körperliche Sache) nicht mein nenneu, ausser wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem anderen wirklichen (also nicht physischen) Besitz desselben zu seyn behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sey, gelegt habe; ingleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sey darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sey immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe. Denn der, welcher mir im erstern Falle (des empirischen Besitzes) den Apfel aus der Hand winden, oder mich aus meiner Lagerstätte wegschleppen wollte, würde mich zwar freilich in Ansehung des inneren Meinen (der Freiheit), aber nicht des äusseren Meinen lädiren, wenn ich nicht, auch ohne Inhabung, mich im Besitz des Gegenstandes zu seyn behaupten könnte; ich könnte also diese Gegenstände (den Apfel und das Lager) auch nicht mein nennen.

b) Ich kann die Leistung von etwas durch die Willkühr des Andern nicht mein nennen, wenn ich blos sagen kann, sie sey mit meinem Versprechen zugleich *(pactum re initum)* in meinen Besitz gekommen, sondern nur, wenn ich behaupten darf, ich bin im Besitz der Willkühr des Andern (diesen zur Leistung zu bestimmen), obgleich die Zeit der Leistung noch erst kommen soll; das Versprechen des Letzteren gehört demnach zur Haabe und Gut *(obligatio activa)* und ich kann sie zu dem Meinen rechnen, aber nicht blos, wenn ich das Versprochene (wie im ersten Falle) schon in meinem Besitz habe, sondern auch, ob ich dieses gleich noch nicht besitze. Also muss ich mich, als von dem auf Zeitbedingung eingeschränkten, mithin vom empirischen Besitze, unabhängig, doch im Besitz dieses Gegenstandes zu seyn denken können.

c) Ich kann ein Weib, ein Kind, ein Gesinde, und überhaupt eine andere Person nicht darum das Meine nennen, weil ich sie jetzt als zu meinem Hauswesen gehörig befehlige, oder im Zwinger und in meiner Gewalt und Besitz habe, sondern wenn ich, ob sie sich gleich dem Zwange entzogen haben, und ich sie also nicht (empirisch) besitze, dennoch sagen kann, ich besitze sie durch meinen blossen Willen, so lange sie irgendwo oder irgendwenn existiren, mithin blos-rechtlich; sie gehören also zu meiner Haabe nur alsdann, wenn und so fern ich das Letztere behaupten kann.

§. 5.

Definition des Begriffs des äusseren Mein und Dein.

Die Namenerklärung, d. i. diejenige, welche blos zur Unterscheidung des Objects von allen andern zureicht und aus einer vollständigen und bestimmten Exposition des Begriffs hervorgeht, würde seyn: das äussere Meine ist dasjenige ausser mir, an dessen mir beliebigen Gebrauch mich zu hindern Läsion (Abbruch an meiner Freiheit, die mit der Freiheit von Jedermann nach einem

allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann) seyn würde. — Die Sacherklärung dieses Begriffs aber, d. i. die, welche auch zur Deduction desselben (der Erkenntniss der Möglichkeit des Gegenstandes) zureicht, lautet nun so: das äussere Meine ist dasjenige, in dessen Gebrauch mich zu stören Läsion seyn würde, ob ich gleich nicht im Besitz desselben (nicht Inhaber des Gegenstandes) bin. — In irgend einem Besitz des äusseren Gegenstandes muss ich seyn, wenn der Gegenstand mein heissen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren, mithin auch nicht lädiren. Also muss, zu Folge des §. 4., ein intelligibler Besitz *(possessio noumenon)* als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äusseres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz (Inhabung) ist alsdann nur Besitz in der Erscheinung *(possessio phaenomenon)*, obgleich der Gegenstand, den ich besitze, hier nicht so, wie es in der transscendentalen Analytik geschieht, selbst als Erscheinung, sondern als Sache an sich selbst betrachtet wird; denn dort war es der Vernunft um das theoretische Erkenntniss der Natur der Dinge, und, wie weit sie reichen könne; hier aber ist es ihr um praktische Bestimmung der Willkühr nach Gesetzen der Freiheit zu thun, der Gegenstand mag nun durch Sinne, oder auch blos dem reinen Verstand erkennbar seyn, und das Recht ist ein solcher reiner praktischer Vernunftbegriff der Willkühr unter Freiheitsgesetzen.

Eben darum sollte man auch billig nicht sagen: ein Recht auf diesen oder jenen Gegenstand, sondern vielmehr ihn blos-rechtlich besitzen; denn das Recht ist schon ein intellectueller Besitz eines Gegenstandes, einen Besitz aber zu besitzen, würde ein Ausdruck ohne Sinn seyn.

§. 6.

Deduction des Begriffs des blos-rechtlichen Besitzes eines äusseren Gegenstandes *(possessio noumenon)*.

Die Frage: wie ist ein äusseres Mein und Dein möglich? löst sich nun in diejenige auf: wie ist ein blos-rechtlicher (intelligibler) Besitz möglich? und diese wiederum in die dritte: wie ist ein synthetischer Rechtssatz *a priori* möglich?

Alle Rechtssätze sind Sätze *a priori*, denn sie sind Vernunftgesetze *(dictamina rationis)*. Der Rechtssatz *a priori* in Ansehung des empirischen Besitzes ist analytisch; denn er sagt nichts mehr, als was nach dem Satze des Widerspruchs aus dem letzteren folgt, dass nämlich, wenn ich Inhaber einer Sache (mit ihr also physisch verbunden) bin, derjenige, der sie wider meine Einwilligung afficirt (z. B. mir den Apfel aus der Hand reisst), das innere Meine (meine Freiheit) afficire und schmälere, mithin in seiner Maxime mit dem Axiom des Rechts im geraden Widerspruch stehe. Der Satz von einem empirischen rechtmässigen Besitz geht also nicht über das Recht einer Person in Ansehung ihrer selbst hinaus.

Dagegen geht der Satz: von der Möglichkeit des Besitzes einer Sache ausser mir, nach Absonderung aller Bedingungen des empirischen Besitzes im Raum und Zeit, (mithin die Voraussetzung der Möglichkeit einer *possessio noumenon)* über jene einschränkende Bedingungen hinaus, und, weil er einen Besitz auch ohne Inhabung als nothwendig zum Begriffe des äusseren Mein und Dein statuirt, so ist er synthetisch und nun kann es zur Aufgabe für die Vernunft dienen, zu zeigen, wie ein solcher sich über den Begriff des empirischen Besitzes erweiternde Satz *a priori* möglich sey.

Auf solche Weise ist z. B. die Besitzung eines absonderlichen Bodens ein Act der Privatwillkühr, ohne doch eigenmächtig zu seyn. Der Besitzer fundirt sich auf dem angebornen Gemeinbesitze des Erdbodens und dem

diesem *a priori* entsprechenden allgemeinen Willen eines erlaubten Privatbesitzes auf demselben (weil ledige Sachen sonst an sich und nach einem Gesetze zu herrenlosen Dingen gemacht werden würden), und erwirbt durch die erste Besitzung ursprünglich einen bestimmten Boden, indem er jedem Andern mit Recht *(jure)* widersteht, der ihn im Privatgebrauche desselben hindern würde, obzwar als im natürlichen Zustande nicht von Rechtswegen *(de jure)*, weil in demselben noch kein öffentliches Gesetz existirt.

Wenn auch gleich ein Boden als frei, d. i. zu Jedermanns Gebrauch offen angesehen, oder dafür erklärt würde, so kann man doch nicht sagen, dass er es von Natur und ursprünglich, vor allem rechtlichem Act, frei sey. Denn auch das wäre ein Verhältniss zu Sachen, nämlich dem Boden, der Jedermann seinen Besitz verweigerte, sondern, weil diese Freiheit des Bodens ein Verbot für Jedermann seyn würde, sich desselben zu bedienen; wozu ein gemeinsamer Besitz desselben erfordert wird, der ohne Vertrag nicht statt finden kann. Ein Boden aber, der nur durch diesen frei seyn kann, muss wirklich im Besitze aller derer (zusammen verbundenen) seyn, die sich wechselseitig den Gebrauch desselben untersagen, oder ihn suspendiren.

Diese ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens, und hiemit auch der Sachen auf demselben *(communio fundi originaria)*, ist eine Idee, welche objective (rechtlich-praktische) Realität hat, und ist ganz und gar von der uranfänglichen *(communio primaeva)* unterschieden, welche eine Erdichtung ist; weil diese eine gestiftete Gemeinschaft hätte seyn und aus einem Vertrage hervorgehen müssen, durch den alle auf den Privatbesitz Verzicht gethan, und ein jeder, durch die Vereinigung seiner Besitzung mit der jedes Andern, jenen in einen Gesammtbesitz verwandelt habe, und davon müsste uns die Geschichte einen Beweis geben. Ein solches Verfahren aber als ursprüngliche Besitznehmung anzusehen, und dass

darauf jedes Menschen besonderer Besitz habe gegründet werden können und sollen, ist ein Widerspruch.

Von dem Besitz *(possessio)* ist noch der Sitz *(sedes)* und von der Besitznehmung des Bodens, in der Absicht ihn dereinst zu erwerben, ist noch die Niederlassung, Ansiedelung *(incolatus)* unterschieden, welche ein fortdauernder Privatbesitz eines Platzes ist, der von der Gegenwart des Subjects auf demselben abhängt. Von einer Niederlassung als einem zweiten rechtlichen Act, der auf die Besitznehmung folgen oder auch ganz unterbleiben kann, ist hier nicht die Rede; weil sie kein ursprünglicher, sondern von der Beistimmung Anderer abgeleiteter Besitz seyn würde.

Der blosse physische Besitz (die Inhabung) des Bodens, ist schon ein Recht in einer Sache, obzwar freilich noch nicht hinreichend, ihn als das Meine anzusehen. Beziehungsweise auf Andere ist er, als (so viel man weiss) erster Besitz, mit dem Gesetze der äussern Freiheit einstimmig, und zugleich in dem ursprünglichen Gesammtbesitz enthalten, der *a priori* den Grund der Möglichkeit eines Privatbesitzes enthält; mithin den ersten Inhaber eines Bodens in seinem Gebrauch desselben zu stören, eine Läsion. Die erste Besitznehmung hat also einen Rechtsgrund *(titulus possessionis)* für sich, welcher der ursprünglich gemeinsame Besitz ist, und der Satz: wohl dem, der im Besitz ist *(beati possidentes)*! weil Niemand verbunden ist, seinen Besitz zu beurkunden, ist ein Grundsatz des natürlichen Rechts, der die rechtliche Besitznehmung als einen Grund zur Erwerbung aufstellt, auf den sich jeder erste Besitzer fussen kann.

In einem theoretischen Grundsatze *a priori* müsste nämlich, (zu Folge der Krit. der r. V.) dem gegebenen Begriff eine Anschauung *a priori* untergelegt, mithin etwas zu dem Begriffe vom Besitz des Gegenstandes hinzugethan werden; allein in diesem praktischen wird umgekehrt verfahren, und alle Bedingungen der Anschauung, welche den empirischen Besitz begründen, müssen weggeschafft (von ihnen abgesehen) werden, um den Begriff des Besitzes über den empirischen hinaus zu erweitern und sagen zu können:

ein jeder äussere Gegenstand der Willkühr kann zu dem rechtlich-Meinen gezählt werden, den ich (und auch nur sofern ich ihn) in meiner Gewalt habe, ohne im Besitz desselben zu seyn.

Die Möglichkeit eines solchen Besitzes, mithin die Deduction des Begriffs eines nicht-empirischen Besitzes, gründet sich auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft: „dass es Rechtspflicht sey, gegen Andere so zu handeln, dass das Aeussere (Brauchbare) auch das Seine von irgend Jemandem werden könne," zugleich mit der Exposition des letzteren Begriffs, welcher das äussere Seine auf einen nichtphysischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letzteren kann keinesweges für sich selbst bewiesen, oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn, wenn es nothwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatze zu handeln, so muss auch die intelligibele Bedingung (eines blos-rechtlichen Besitzes) möglich seyn. — Es darf auch Niemanden befremden, dass die theoretischen Principien des äusseren Mein und Dein sich im Intelligibelen verlieren und kein erweitertes Erkenntniss vorstellen, weil der Begriff der Freiheit, auf dem sie beruhen, keiner theoretischen Deduction seiner Möglichkeit fähig ist, und nur aus dem praktischen Gesetze der Vernunft (dem kategorischen Imperativ) als einem Factum derselben, geschlossen werden kann.

§. 7.

Anwendung des Princips der Möglichkeit des äusseren Mein und Dein auf Gegenstände der Erfahrung.

Der Begriff eines blos-rechtlichen Besitzes ist kein empirischer (von Raum und Zeitbedingungen abhängiger) Begriff, und gleichwohl hat er praktische Realität, d. i. er muss auf Gegenstände der Erfahrung, deren Erkenntniss von jenen Bedingungen unabhängig ist, anwendbar seyn. — Das Verfahren mit dem Rechtsbegriffe in Ansehung der

letzteren, als des möglichen äusseren Mein und Dein, ist folgendes: der Rechtsbegriff, der blos in der Vernunft liegt, kann nicht unmittelbar auf Erfahrungsobjecte, und auf den Begriff eines empirischen Besitzes, sondern muss zunächst auf den reinen Verstandesbegriff eines Besitzes überhaupt angewandt werden, so dass, statt der Inhabung *(detentio)*, als einer empirischen Vorstellung des Besitzes, der von allen Raumes- und Zeitbedingungen abstrahirende Begriff des Habens, und nur dass der Gegenstand als in meiner Gewalt *(in potestate mea positum esse)* sey, gedacht werde; da dann der Ausdruck des Aeusseren nicht das Daseyn in einem anderen Orte, als wo ich bin, oder meiner Willensentschliessung und Annahme als in einer anderen Zeit, wie der des Angebots, sondern nur einen von mir unterschiedenen Gegenstand bedeutet. Nun will die praktische Vernunft durch ihr Rechtsgesetz, dass ich das Mein und Dein in der Anwendung auf Gegenstände nicht nach sinnlichen Bedingungen, sondern abgesehen von denselben, weil es eine Bestimmung der Willkühr nach Freiheitsgesetzen betrifft, auch den Besitz desselben denke, indem nur ein Verstandesbegriff unter Rechtsbegriffe subsumirt werden kann. Also werde ich sagen: ich besitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz ist, als worauf ich mich wirklich befinde. Denn die Rede ist hier nur von einem intellectuellen Verhältniss zum Gegenstande, so fern ich ihn in meiner Gewalt habe, (ein von Raumesbestimmungen unabhängiger Verstandesbegriff des Besitzes) und er ist mein, weil mein zu desselben beliebigem Gebrauch sich bestimmender Wille dem Gesetze der äusseren Freiheit nicht widerstreitet. Gerade darin: dass, abgesehen vom Besitz in der Erscheinung (der Inhabung) dieses Gegenstandes meiner Willkühr, die praktische Vernunft den Besitz nach Verstandesbegriffen, nicht nach empirischen, sondern solchen, die *a priori* die Bedingungen desselben enthalten können, gedacht wissen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines solchen Begriffs vom Besitze *(possessio noumenon)* als einer allgemeingeltenden Gesetz-

gebung; denn eine solche ist in dem Ausdrucke enthalten: „dieser äussere Gegenstand ist mein;“ weil allen Andern dadurch eine Verbindlichkeit auferlegt wird, die sie sonst nicht hätten, sich des Gebrauchs desselben zu enthalten.

Die Art also, etwas ausser mir als das Meine zu haben, ist die blos-rechtliche Verbindung des Willens des Subjects mit jenem Gegenstande, unabhängig von dem Verhältnisse zu demselben im Raum und in der Zeit, nach dem Begriff eines intelligibelen Besitzes. — Ein Platz auf der Erde ist nicht darum ein äusseres Meine, weil ich ihn mit meinem Leibe einnehme (denn es betrifft hier nur meine äussere Freiheit, mithin nur den Besitz meiner selbst, kein Ding ausser mir, und ist also nur ein inneres Recht); sondern, wenn ich ihn noch besitze, ob ich mich gleich von ihm weg und an einen andern Ort begeben habe, nur alsdann betrifft es mein äusseres Recht, und derjenige, der die fortwährende Besetzung dieses Platzes durch meine Person zur Bedingung machen wollte, ihn als das Meine zu haben, muss entweder behaupten, es sey gar nicht möglich, etwas Aeusseres als das Seine zu haben (welches dem Postulat §. 2. widerstreitet), oder er verlangt, dass, um dieses zu können, ich in zwei Orten zugleich sey; welches dann aber so viel sagt, als: ich solle an einem Orte seyn und auch nicht seyn, wodurch er sich selbst widerspricht.

Dieses kann auch auf den Fall angewendet werden, da ich ein Versprechen acceptirt habe; denn da wird meine Haabe und Besitz an dem Versprochenen dadurch nicht aufgehoben, dass der Versprechende zu einer Zeit sagte: diese Sache soll Dein seyn, eine Zeit hernach aber von ebenderselben Sache sagt: ich will jetzt, die Sache solle nicht Dein seyn. Denn es hat mit solchen intellectuellen Verhältnissen die Bewandtniss, als ob jener ohne eine Zeit zwischen beiden Declarationen seines Willens gesagt hätte, sie soll Dein seyn, und auch sie soll nicht Dein seyn, was sich dann selbst widerspricht.

Ebendasselbe gilt auch von dem Begriffe des rechtlichen Besitzes einer Person, als zu der Haabe des Sub-

jects gehörend (sein Weib, Kind, Knecht); dass nämlich diese häusliche Gemeinschaft und der wechselseitige Besitz des Zustandes aller Glieder derselben, durch die Befugniss sich örtlich von einander zu trennen, nicht aufgehoben wird; weil es ein rechtliches Verhältniss ist, was sie verknüpft, und das äussere Mein und Dein hier, eben so wie in vorigen Fällen, gänzlich auf der Voraussetzung der Möglichkeit eines reinen Vernunftbesitzes ohne Inhabung beruht.

Zur Kritik der rechtlich-praktischen Vernunft im Begriffe des äusseren Mein und Dein wird diese eigentlich durch eine Antinomie der Sätze über die Möglichkeit eines solchen Besitzes genöthigt, d. i. nur durch eine unvermeidliche Dialektik, in welcher Thesis und Antithesis beide auf die Gültigkeit zweier einander widerstreitenden Bedingungen gleichen Anspruch machen, wird die Vernunft auch in ihrem praktischen (das Recht betreffenden) Gebrauch genöthigt, zwischen dem Besitz als Erscheinung und dem blos durch den Verstand denkbaren einen Unterschied zu machen.

Der Satz heisst: es ist möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben; ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin.

Der Gegensatz: es ist nicht möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben; wenn ich nicht im Besitz desselben bin.

Auflösung: beide Sätze sind wahr: der erstere, wenn ich den empirischen Besitz *(possessio phaenomenon)*, der andere, wenn ich unter diesem Worte den reinen intelligibelen Besitz *(possessio noumenon)* verstehe. — Aber die Möglichkeit eines intelligibelen Besitzes, mithin auch des äusseren Mein und Dein lässt sich nicht einsehen, sondern muss aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden, wobei es noch besonders merkwürdig ist: dass diese, ohne Anschauungen, selbst ohne einer *a priori* zu bedürfen, sich durch blosse, vom Gesetze der Freiheit berechtigte, Weglassung empirischer Bedingungen erweitere und so synthetische Rechtssätze *a priori* aufstellen kann, deren Beweis (wie bald gezeigt werden soll) nachher in praktischer Rücksicht auf analytische Art geführt werden kann.

§. 8.

Etwas Aeusseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande, möglich.

Wenn ich (wörtlich oder durch die That) erkläre, ich will, dass etwas Aeusseres das Meine seyn solle, so erkläre ich jeden Anderen für verbindlich, sich des Gegenstandes meiner Willkühr zu enthalten: eine Verbindlichkeit, die Niemand ohne diesen meinen rechtlichen Act haben würde. In dieser Anmaassung aber liegt zugleich das Bekenntniss: jedem Anderen in Ansehung des äusseren Seinen wechselseitig zu einer gleichmässigen Enthaltung verbunden zu seyn; denn die Verbindlichkeit geht hier aus einer allgemeinen Regel des äusseren rechtlichen Verhältnisses hervor. Ich bin also nicht verbunden, das äussere Seine des Anderen unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach ebendemselben Princip verhalten; welche Sicherstellung gar nicht eines besonderen rechtlichen Acts bedarf, sondern schon im Begriffe einer äusseren rechtlichen Verpflichtung, wegen der Allgemeinheit, mithin auch der Reciprocität der Verbindlichkeit aus einer allgemeinen Regel, enthalten ist. — Nun kann der einseitige Wille in Ansehung eines äusseren, mithin zufälligen, Besitzes nicht zum Zwangsgesetz für Jedermann dienen, weil das der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen Abbruch thun würde. Also ist nur ein jeden Anderen verbindender, mithin collectiv-allgemeiner (gemeinsamer) und machthabender Wille, derjenige, welcher Jedermann jene Sicherheit leisten kann. — Der Zustand aber unter einer allgemeinen äusseren (d. i. öffentlichen) mit Macht begleiteten Gesetzgebung, ist der bürgerliche. Also kann es nur im bürgerlichen Zustande ein äusseres Mein und Dein geben.

F o l g e s a t z: wenn es rechtlich möglich seyn muss, einen äusseren Gegenstand als das Seine zu haben: so

muss es auch dem Subject erlaubt seyn, jeden Anderen, mit dem es zum Streit des Mein und Dein über ein solches Object kommt, zu nöthigen, mit ihm zusammen in eine bürgerliche Verfassung zu treten.

§. 9.

Im Naturzustande kann doch ein wirkliches, aber nur provisorisches äusseres Mein und Dein statt haben.

Das Naturrecht im Zustande einer bürgerlichen Verfassung (d. i. dasjenige, was für die letztere aus Principien *a priori* abgeleitet werden kann) kann durch die statutarischen Gesetze der letzteren nicht Abbruch leiden, und so bleibt das rechtliche Princip in Kraft: „der, welcher nach einer Maxime verfährt, nach der es unmöglich wird, einen Gegenstand meiner Willkühr als das Meine zu haben, lädirt mich;“ denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen Jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird. — Alle Garantie setzt also das Seine von Jemandem (dem es gesichert wird) schon voraus. Mithin muss vor der bürgerlichen Verfassung (oder von ihr abgesehen) ein äusseres Mein nnd Dein als möglich angenommen werden, und zugleich ein Recht, Jedermann, mit dem wir irgend auf eine Art in Verkehr kommen könnten, zu nöthigen, mit uns in eine Verfassung zusammen zu treten, worin jenes gesichert werden kann. — Ein Besitz in Erwartung und Vorbereitung eines solchen Zustandes, der allein auf einem Gesetz des gemeinsamen Willens gegründet werden kann, der also zu der Möglichkeit des letzteren zusammenstimmt, ist ein provisorisch-rechtlicher Besitz, wogegen derjenige, der in einem solchen wirklichen Zustande angetroffen wird, ein peremtorischer Besitz seyn würde. — Vor dem Eintritt in diesen Zustand, zu dem das Subject bereit ist, widersteht er denen mit Recht, die dazu sich nicht bequemen und ihn in seinem einstweiligen Besitz stören wollen; weil der Wille aller

Anderen ausser ihm selbst, der ihm eine Verbindlichkeit aufzulegen denkt, von einem gewissen Besitz abzustehen, blos einseitig ist, mithin eben so wenig gesetzliche Kraft (als die nur im allgemeinen Willen angetroffen wird) zum Widersprechen hat, als jener zum Behaupten, indessen dass der letztere doch dies voraus hat, zur Einführung und Errichtung eines bürgerlichen Zustandes zusammenzustimmen. — Mit Einem Worte: die Art etwas Aeusseres als das Seine im Naturzustande zu haben, ist ein physischer Besitz, der die rechtliche Präsumtion für sich hat, ihn, durch Vereinigung mit dem Willen Aller in einer öffentlichen Gesetzgebung, zu einem rechtlichen zu machen, und gilt in der Erwartung comparativ für einen rechtlichen.

Dieses Prärogativ des Rechts aus dem empirischen Besitzstande nach der Formel: wohl dem, der im Besitz ist *(beati possidentes)*, besteht nicht darin: dass, weil er die Präsumtion eines rechtlichen Mannes hat, er nicht nöthig habe, den Beweis zu führen, er besitze etwas rechtmässig (denn das gilt nur im streitigen Rechte), sondern weil, nach dem Postulat der praktischen Vernunft, Jedermann das Vermögen zukommt, einen äusseren Gegenstand seiner Willkühr als das Seine zu haben, mithin jede Inhabung ein Zustand ist, dessen Rechtmässigkeit sich auf jenem Postulat durch einen Act des vorhergehenden Willens gründet, und der, wenn nicht ein älterer Besitz eines Anderen von ebendemselben Gegenstande dawider ist, also vorläufig, nach dem Gesetz der äusseren Freiheit, Jedermann, der mit mir nicht in den Zustand einer öffentlich gesetzlichen Freiheit treten will, von aller Anmaassung des Gebrauchs eines solchen Gegenstandes abzuhalten berechtigt, um dem Postulat der Vernunft gemäss, eine Sache, die sonst praktisch vernichtet seyn würde, seinem Gebrauche zu unterwerfen.

Zweites Hauptstück.

Von der Art etwas Aeusseres zu erwerben.

§. 10.

Allgemeines Princip der äusseren Erwerbung.

Ich erwerbe etwas, wenn ich mache *(efficio)*, dass etwas mein werde. — Ursprünglich ist mein dasjenige Aeussere, was auch ohne einen rechtlichen Act mein ist. Eine Erwerbung aber ist ursprünglich diejenige, welche nicht von dem Seinen eines Anderen abgeleitet ist.

Nichts Aeusseres ist ursprünglich mein; wohl aber kann es ursprünglich, d. i. ohne es von dem Seinen irgend eines Anderen abzuleiten, erworben seyn. — Der Zustand der Gemeinschaft des Mein und Dein *(communio)* kann nie als ursprünglich gedacht, sondern muss (durch einen äusseren rechtlichen Act) erworben werden; obwohl der Besitz eines äusseren Gegenstandes ursprünglich und gemeinsam seyn kann. Auch wenn man sich (problematisch) eine ursprüngliche Gemeinschaft *(communio mei et tui originaria)* denkt: so muss sie doch von der uranfänglichen *(communio primaeva)* unterschieden werden, welche, als in der ersten Zeit der Rechtsverhältnisse unter Menschen gestiftet, angenommen wird, und nicht, wie die erstere, auf Principien, sondern nur auf Geschichte gegründet werden kann; wobei die letztere doch immer als erworben und abgeleitet *(communio derivativa)* gedacht werden müsste.

Das Princip der äusseren Erwerbung ist nun: was ich (nach dem Gesetze der äusseren Freiheit) in meine Gewalt bringe, und wovon, als Object meiner Willkühr, Gebrauch zu machen ich (nach dem Postulat der praktischen Vernunft) das Vermögen habe: endlich, was ich (gemäss der Idee eines möglichen vereinigten Willens) will, es solle mein seyn, das ist mein.

Die Momente *(attendenda)* der ursprünglichen Erwerbung sind also: 1) die Apprehension eines Gegenstandes, der Keinem angehört, widrigenfalls sie der Freiheit Anderer nach allgemeinen Gesetzen widerstreiten würde. Diese Apprehension ist die Besitznehmung des Gegenstandes der Willkühr im Raum und der Zeit; der Besitz also, in den ich mich setze, ist *possessio phaenomenon.* 2) Die Bezeichnung *(declaratio)* des Besitzes dieses Gegenstandes und des Acts meiner Willkühr, jeden Anderen davon abzuhalten. 3) Die Zueignung *(appropriatio)*, als Act eines äusserlich allgemein gesetzgebenden Willens (in der Idee), durch welchen Jedermann zur Einstimmung mit meiner Willkühr verbunden wird. — Die Gültigkeit des letzteren Moments der Erwerbung, als worauf der Schlusssatz: der äussere Gegenstand ist mein, beruht, d. i. dass der Besitz, als ein blos-rechtlicher, gültig *(possessio noumenon)* sey, gründet sich darauf: dass, da alle diese Actus rechtlich sind, mithin aus der praktischen Vernunft hervorgehen, und also in der Frage, was Rechtens ist, von den empirischen Bedingungen des Besitzes abstrahirt werden kann, der Schlusssatz: der äussere Gegenstand ist mein, vom sensibelen auf den intelligibelen Besitz richtig geführt wird.

Die ursprüngliche Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr heisst Bemächtigung *(occupatio)* und kann nicht anders, als an körperlichen Dingen (Substanzen) statt finden. Wo nun eine solche statt findet, bedarf sie zur Bedingung des empirischen Besitzes die Priorität der Zeit vor jedem Anderen, der sich einer Sache bemächtigen will *(qui prior tempore potior jure)*. Sie ist als ursprünglich auch nur die Folge von einseitiger Willkühr; denn wäre dazu eine doppelseitige erforderlich, so würde sie von dem Vertrage zweier (oder mehrerer) Personen, folglich von dem Seinen Anderer abgeleitet seyn. — Wie ein solcher Act der Willkühr, als jener ist, das Seine für Jemanden begründen könne, ist nicht leicht einzusehen. — Indessen ist die erste Erwerbung doch darum so-

fort nicht die ursprüngliche. Denn die Erwerbung eines öffentlichen rechtlichen Zustandes durch Vereinigung des Willens Aller zu einer allgemeinen Gesetzgebung wäre eine solche, vor der keine vorhergehen darf, und doch wäre sie von dem besonderen Willen eines jeden abgeleitet und allseitig: da eine ursprüngliche Erwerbung nur aus dem einseitigen Willen hervorgehen kann.

Eintheilung
der Erwerbung des äusseren Mein und Dein.

1) Der Materie (dem Objecte) nach erwerbe ich entweder eine körperliche Sache (Substanz), oder die Leistung (Causalität) eines Anderen, oder diese andere Person selbst, d. i. den Zustand derselben, so fern ich ein Recht erlange, über denselben zu verfügen (das Commercium mit derselben).

2) Der Form (Erwerbungsart) nach ist es entweder ein Sachenrecht *(jus reale)*, oder ein persönliches Recht *(jus personale)*, oder ein dinglich-persönliches Recht *(jus realiter personale)* des Besitzes (obzwar nicht des Gebrauchs) einer andern Person als einer Sache.

3) Nach dem Rechtsgrunde *(titulus)* der Erwerbung; welches eigentlich kein besonderes Glied der Eintheilung der Rechte, aber doch ein Moment der Art ihrer Ausübung ist: entweder durch den Act einer einseitigen, oder doppelseitigen, oder allseitigen Willkühr, wodurch etwas Aeusseres *(facto, pacto, lege)* erworben wird.

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht.

§. 11.

Was ist ein Sachenrecht?

Die gewöhnliche Erklärung des **Rechts in einer Sache** *(jus reale, jus in re)*: „es sey das Recht gegen **jeden Besitzer derselben**", ist eine richtige Nominaldefinition. — Aber was ist das, was da macht, dass ich mich wegen eines äusseren Gegenstandes an jeden Inhaber desselben halten und ihn *(per vindicationem)* nöthigen kann, mich wieder in Besitz desselben zu setzen? Ist dieses äussere rechtliche Verhältniss meiner Willkühr etwa ein **unmittelbares** Verhältniss zu einem körperlichen Dinge? So müsste derjenige, welcher sein Recht nicht unmittelbar auf Personen, sondern auf Sachen bezogen denkt, es sich freilich (ob zwar nur auf dunkle Art) vorstellen: nämlich: weil dem Recht auf einer Seite eine Pflicht auf der andern correspondirt, dass die äussere Sache, ob sie zwar dem ersten Besitzer abhanden gekommen, diesem doch immer **verpflichtet** bleibe, d. i. sich jedem anmaasslichen andern Besitzer weigere, weil sie jenem schon verbindlich ist, und so mein Recht, gleich einem die Sache begleitenden und vor allem fremden Angriffe bewahrenden Genius, den fremden Besitzer immer an mich weise. Es ist also ungereimt, sich Verbindlichkeit einer Person gegen Sachen und umgekehrt zu denken, wenn es gleich allenfalls erlaubt werden mag, das rechtliche Verhältniss durch ein solches Bild zu versinnlichen und sich so auszudrücken.

Die Realdefinition würde daher so lauten müssen: **das Recht in einer Sache** ist ein Recht des Privatgebrauchs einer Sache, in deren (ursprünglichen oder gestifteten) Gesammtbesitze ich mit allen Andern bin. Denn das Letztere ist die einzige Bedingung, unter der es allein möglich ist,

dass ich jeden andern Besitzer vom Privatgebrauch der Sache ausschliesse *(jus contra quemlibet hujus rei possessorem)*, weil, ohne einen solchen Gesammtbesitz vorauszusetzen, sich gar nicht denken lässt, wie ich, der ich doch nicht im Besitz der Sache bin, von Andern, die es sind, und die sie brauchen, lädirt werden könne. — Durch einseitige Willkühr kann ich keinen Andern verbinden, sich des Gebrauchs einer Sache zu enthalten, wozu er sonst keine Verbindlichkeit haben würde: also nur durch vereinigte Willkühr in einem Gesammtbesitze. Sonst müsste ich mir ein Recht in einer Sache denken: als ob die Sache gegen mich eine Verbindlichkeit hätte, und davon allererst das Recht gegen jeden Besitzer derselben ableiten, welches eine ungereimte Vorstellungsart ist.

Unter dem Worte: Sachenrecht *(jus reale)* wird übrigens nicht blos das Recht in einer Sache *(jus in re)*, sondern auch der Inbegriff aller Gesetze, die das dingliche Mein und Dein betreffen, verstanden. — Es ist aber klar, dass ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äusseres Ding als das Seine haben oder erwerben könnte, weil zwischen ihm, als Person, und allen andern äusseren Dingen, als Sachen, es gar kein Verhältniss der Verbindlichkeit giebt. Es giebt also, eigentlich und buchstäblich verstanden, auch kein (directes) Recht in einer Sache, sondern nur dasjenige wird so genannt, was Jemandem gegen eine Person zukommt, die mit allen Andern (im bürgerlichen Zustande) im gemeinsamen Besitz ist.

§. 12.

Die erste Erwerbung einer Sache kann keine andere als die des Bodens seyn.

Der Boden (unter welchem alles bewohnbare Land verstanden wird) ist, in Ansehung alles Beweglichen auf demselben, als Substanz, die Existenz des Letztern aber nur als Inhärenz zu betrachten, und so wie im theoretischen Sinne die Accidenzen nicht ausserhalb der Substanz

existiren können, so kann im praktischen das Bewegliche auf dem Boden nicht das Seine von Jemandem seyn, wenn dieser nicht vorher als im rechtlichen Besitz desselben befindlich (als das Seine desselben) angenommen wird.

Denn setzet, der Boden gehöre Niemandem an: so werde ich jede bewegliche Sache, die sich auf ihm befindet, aus ihrem Platze stossen können, um ihn selbst einzunehmen, bis sie sich gänzlich verliert, ohne dass der Freiheit irgend eines Andern, der jetzt gerade nicht Inhaber desselben ist, dadurch Abbruch geschieht; Alles aber, was zerstört werden kann, ein Baum, Haus u. s. w. ist (wenigstens der Materie nach) beweglich, und wenn man die Sache, die ohne Zerstörung ihrer Form nicht bewegt werden kann, ein Immobile nennt, so wird das Mein und Dein an jener nicht von der Substanz, sondern dem ihr Anhängenden verstanden, welches nicht die Sache selbst ist.

§. 13.

Ein jeder Boden kann ursprünglich erworben werden, und der Grund der Möglichkeit dieser Erwerbung ist die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens überhaupt.

Was das Erste betrifft, so gründet sich dieser Satz auf dem Postulat der praktischen Vernunft (§. 2.): das Zweite auf folgendem Beweis.

Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkühr) im rechtmässigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu seyn, wohin sie die Natur oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat. Der Besitz *(possessio)*, der vom Sitz *(sedes)*, als einem willkührlichen, mithin erworbenen, dauernden Besitz unterschieden ist, ist ein gemeinsamer Besitz, wegen der Einheit aller Plätze auf der Erdfläche, als Kugelfläche; weil, wenn sie eine unendliche Ebene wäre, die Menschen sich darauf so zerstreuen könnten, dass sie in gar keine Gemeinschaft mit einander kämen, diese also nicht eine nothwendige Folge von ihrem Daseyn auf Erden wäre. —

Der Besitz aller Menschen auf Erden, der vor allem rechtlichen Act derselben vorhergeht (von der Natur selbst constituirt ist), ist ein ursprünglicher Gesammtbesitz *(communio possessionis originaria)*, dessen Begriff nicht empirisch und von Zeitbedingungen abhängig ist, wie etwa der gedichtete, aber nie erweisliche eines uranfänglichen Gesammtbesitzes *(communio primaeva)*, sondern ein praktischer Vernunftbegriff, der *a priori* das Princip enthält, nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können.

§. 14.

Der rechtliche Act dieser Erwerbung ist Bemächtigung *(occupatio)*.

Die Besitznehmung *(apprehensio)*, als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume *(possessionis physicae)*, stimmt unter keiner andern Bedingung mit dem Gesetze der äussern Freiheit von Jedermann (mithin *a priori*) zusammen, als unter der Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung *(prior apprehensio)*, welche ein Act der Willkühr ist. Der Wille aber, die Sache (mithin auch ein bestimmter abgetheilter Platz auf Erden) solle Mein seyn, d. i. die Zueignung *(appropriatio)* kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als einseitig *(voluntas unilateralis s. propria)* seyn. Die Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr durch einseitigen Willen ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens, nur durch Bemächtigung *(occupatio)* geschehen. —

Die Möglichkeit, auf solche Art zu erwerben, lässt sich auf keine Weise einsehen, noch durch Gründe darthun, sondern ist die unmittelbare Folge aus dem Postulat der praktischen Vernunft. Derselbe Wille aber kann doch eine äussere Erwerbung nicht anders berechtigen, als nur so fern er in einem *a priori* vereinigten (d. i. durch die

Vereinigung der Willkühr Aller, die in ein praktisches Verhältniss gegen einander kommen können) absolut gebietenden Willen enthalten ist; denn der einseitige Wille (wozu auch der doppelseitige, aber doch besondere Wille gehört) kann nicht Jedermann eine Verbindlichkeit auflegen, die an sich zufällig ist, sondern dazu wird ein allseitiger nicht zufällig, sondern *a priori*, mithin nothwendig vereinigter und darum allein gesetzgebender Wille erfordert; denn nur nach dieses seinem Princip ist Uebereinstimmung der freien Willkühr eines jeden mit der Freiheit von Jedermann, mithin ein Recht überhaupt, und also auch ein äusseres Mein und Dein möglich.

§. 15.

Nur in einer bürgerlichen Verfassung kann etwas peremtorisch, dagegen im Naturzustande zwar auch, aber nur provisorisch, erworben werden.

Die bürgerliche Verfassung, ob zwar ihre Wirklichkeit subjectiv zufällig ist, ist gleichwohl objectiv, d. i. als Pflicht, nothwendig. Mithin giebt es in Hinsicht auf dieselbe und ihre Stiftung ein wirkliches Rechtsgesetz der Natur, dem alle äussere Erwerbung unterworfen ist.

Der empirische Titel der Erwerbung war die auf ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens gegründete physische Besitznehmung *(apprehensio physica)*, welchem, weil dem Besitz nach Vernunftbegriffen des Rechts nur ein Besitz in der Erscheinung untergelegt werden kann, der einer intellectuellen Besitznehmung (mit Weglassung aller empirischen Bedingungen in Raum und Zeit) correspondiren muss, und die den Satz gründet: „was ich nach Gesetzen der äusseren Freiheit in meine Gewalt bringe, und will, es solle mein seyn, das wird mein."

Der Vernunfttitel der Erwerbung aber kann nur in der Idee eines *a priori* vereinigten (nothwendig zu vereinigenden) Willens Aller liegen, welche hier als unumgängliche Bedingung *(conditio sine qua non)* stillschweigend

vorausgesetzt wird; denn durch einseitigen Willen kann Andern eine Verbindlichkeit, die sie für sich sonst nicht haben würden, nicht auferlegt werden. — Der Zustand aber eines zur Gesetzgebung allgemein wirklich vereinigten Willens ist der bürgerliche Zustand. Also nur in Conformität mit der Idee eines bürgerlichen Zustandes, d. i. in Hinsicht auf ihn und seine Bewirkung, aber vor der Wirklichkeit desselben (denn sonst wäre die Erwerbung abgeleitet), mithin nur provisorisch kann etwas Aeusseres ursprünglich erworben werden. — Die peremtorische Erwerbung findet nur im bürgerlichen Zustande statt.

Gleichwohl ist jene provisorische dennoch eine wahre Erwerbung; denn nach dem Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft ist die Möglichkeit derselben, in welchem Zustande die Menschen neben einander seyn mögen (also auch im Naturzustande), ein Princip des Privatrechts, nach welchem jeder zu demjenigen Zwange berechtigt ist, durch welchen es allein möglich wird, aus jenem Naturzustande heraus zu gehen, und in den bürgerlichen, der allein alle Erwerbung peremtorisch machen kann, zu treten.

Es ist die Frage; wie weit erstreckt sich die Befugniss der Besitznehmung eines Bodens? So weit, als das Vermögen ihn in seiner Gewalt zu haben, d. i. als der, so ihn sich zueignen will, ihn vertheidigen kann; gleich als ob der Boden spräche: wenn Ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten. Darnach müsste also auch der Streit über das freie oder verschlossene Meer entschieden werden; z. B. innerhalb der Weite, wohin die Kanonen reichen, darf Niemand an der Küste eines Landes, das schon einem gewissen Staate zugehört, fischen, Bernstein aus dem Grunde der See holen, und dergleichen. — Ferner: ist die Bearbeitung des Bodens (Bebauung, Beackerung, Entwässerung und dergl.) zur Erwerbung desselben nothwendig? Nein! denn da diese Formen (der Specificirung) nur Accidenzen sind, so machen sie kein Object eines unmittelbaren Besitzes aus, und können zu dem des Subjects nur gehören,

sofern die Substanz vorher als das Seine desselben anerkannt ist. Die Bearbeitung ist, wenn es auf die Frage von der ersten Erwerbung ankommt, nichts weiter als ein äusseres Zeichen der Besitznehmung, welches man durch viele andere, die weniger Mühe kosten, ersetzen kann. — Ferner: darf man wohl Jemanden in dem Act seiner Besitznehmung hindern, so dass Keiner von Beiden des Rechts der Priorität theilhaftig werde, und so der Boden immer als Keinem angehörig frei bleibe? Gänzlich kann diese Hinderung nicht statt finden, weil der Andere, um dieses thun zu können, sich doch auch selbst auf irgend einem benachbarten Boden befinden muss, wo er also selbst behindert werden kann zu seyn, mithin eine absolute Verhinderung ein Widerspruch wäre; aber respectiv auf einen gewissen (zwischenliegenden) Boden, diesen, als neutral, zur Scheidung zweier Benachbarten unbenutzt liegen zu lassen, würde doch mit dem Rechte der Bemächtigung zusammen bestehen; aber alsdann gehört wirklich dieser Boden Beiden gemeinschaftlich, und ist nicht herrenlos *(res nullius)* eben darum, weil er von Beiden dazu gebraucht wird, um sie von einander zu scheiden. — Ferner: kann man auf einem Boden, davon kein Theil das Seine von Jemandem ist, doch eine Sache als die Seine haben? Ja, wie in der Mongolei Jeder sein Gepäcke, was er hat, liegen lassen, oder sein Pferd, was ihm entlaufen ist, als das Seine in seinen Besitz bringen kann, weil der ganze Boden dem Volk, der Gebrauch desselben also jedem Einzelnen zusteht; dass aber Jemand eine bewegliche Sache auf dem Boden eines Andern als das Seine haben kann, ist zwar möglich, aber nur durch Vertrag. — Endlich ist die Frage: können zwei benachbarte Völker (oder Familien) einander widerstehen, eine gewisse Art des Gebrauchs eines Bodens anzunehmen, z. B. die Jagdvölker dem Hirtenvolk, oder den Ackerleuten, oder diese den Pflanzern und dergl.? Allerdings, denn die Art, wie sie sich auf dem Erdboden überhaupt ansässig machen wollen, ist, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen halten, eine Sache des blossen Beliebens *(res merae facultatis)*.

Zuletzt kann noch gefragt werden: ob, wenn uns weder die Natur, noch der Zufall, sondern blos unser eigener Wille in Nachbarschaft mit einem Volke bringt, welches keine Aussicht zu einer bürgerlichen Verbindung mit ihm verspricht, wir nicht, in der Absicht, diese zu stiften und diese Menschen (Wilde) in einen rechtlichen Zustand zu versetzen (wie etwa die americanischen Wilden, die Hottentotten, die Neuholländer), befugt seyn sollten, allenfalls mit Gewalt oder (welches nicht viel besser ist) durch betrügerischen Kauf Colonien zu errichten und so Eigenthümer ihres Bodens zu werden, und, ohne Rücksicht auf ihren ersten Besitz, Gebrauch von unserer Ueberlegenheit zu machen; zumal es die Natur selbst (als die das Leere verabscheut) so zu fordern scheint, und grosse Landstriche in andern Welttheilen an gesitteten Einwohnern sonst menschenleer geblieben wären, die jetzt herrlich bevölkert sind, oder gar auf immer bleiben müssten, und so der Zweck der Schöpfung vereitelt werden würde? Allein man sieht durch diesen Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitism), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen, leicht durch; diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.

Die Unbestimmtheit, in Ansehung der Quantität sowohl, als der Qualität des äusseren erwerblichen Objects, macht diese Aufgabe (der einzigen ursprünglichen äusseren Erwerbung) unter allen zur schwersten, sie aufzulösen. Irgend eine ursprüngliche Erwerbuug des Aeusseren aber muss es indessen doch geben; denn abgeleitet kann nicht alle seyn. Daher kann man diese Aufgabe auch nicht als unauflöslich und als an sich unmöglich aufgeben. Aber wenn sie auch durch den ursprünglichen Vertrag aufgelöst wird, so wird, wenn dieser sich nicht aufs ganze menschliche Geschlecht erstreckt, die Erwerbung doch immer nur provisorisch bleiben.

§. 16.

Exposition des Begriffs einer ursprünglichen Erwerbung des Bodens.

Alle Menschen sind ursprünglich in einem Gesammtbesitz des Bodens der ganzen Erde *(communio fundi originaria)*, mit dem ihnen von Natur zustehenden Willen (eines jeden), denselben zu gebrauchen *(lex justi)*, der, wegen der natürlich unvermeidlichen Entgegensetzung der Willkühr des Einen gegen die des Andern, allen Gebrauch desselben aufheben würde, wenn nicht jener zugleich das Gesetz für diese enthielte, nach welchem einem Jeden ein besonderer Besitz auf dem gemeinsamen Boden bestimmt werden kann *(lex juridica)*. Aber das austheilende Gesetz des Mein und Dein eines Jeden am Boden kann, nach dem Axiom der äusseren Freiheit, nicht anders als aus einem ursprünglich und *a priori* vereinigten Willen (der zu dieser Vereinigung keinen rechtlichen Act voraussetzt), mithin nur im bürgerlichen Zustande, hervorgehen *(lex justitiae distributivae)*, der allein, was recht, was rechtlich und was Rechtens ist, bestimmt. — In diesem Zustande aber, d. i. vor Gründung und doch in Absicht auf denselben, d. i. provisorisch, nach dem Gesetz der äussern Erwerbung zu verfahren, ist Pflicht, folglich auch rechtliches Vermögen des Willens, Jedermann zu verbinden, den Act der Besitznehmung und Zueignung, ob er gleich nur einseitig, anzuerkennen; mithin ist eine provisorische Erwerbung des Bodens, mit allen ihren rechtlichen Folgen, möglich.

Eine solche Erwerbung aber bedarf doch und hat auch eine Gunst des Gesetzes *(lex permissiva)*, in Ansehung der Bestimmung der Grenzen des rechtlich möglichen Besitzes, für sich; weil sie vor dem rechtlichen Zustande vorhergeht, und, als blos dazu einleitend, noch nicht peremtorisch ist, welche Gunst sich aber nicht weiter erstreckt, als bis zur Einwilligung Anderer (theilnehmender) zu Errichtung des letztern, bei dem Widerstande derselben

aber in diesen (den bürgerlichen) zu treten, und so lange derselbe währt, allen Effect einer rechtmässigen Erwerbung bei sich führt, weil dieser Ausgang auf Pflicht gegründet ist.

§. 17.

Deduction des Begriffs der ursprünglichen Erwerbung.

Wir haben den Titel der Erwerbung in einer ursprünglichen Gemeinschaft des Bodens, mithin unter Raumsbedingungen eines äusseren Besitzes, die Erwerbungsart aber in den empirischen Bedingungen der Besitznehmung *(apprehensio)*, verbunden mit dem Willen, den äusseren Gegenstand als den seinen zu haben, gefunden. Nun ist noch nöthig, die Erwerbung selbst, d. i. das äussere Mein und Dein, was aus beiden gegebenen Stücken folgt, nämlich den intelligiblen Besitz *(possessio noumenon)* des Gegenstandes, nach dem, was sein Begriff enthält, aus den Principien der reinen rechtlich-praktischen Vernunft zu entwickeln.

Der Rechtsbegriff vom äusseren Mein und Dein, sofern es Substanz ist, kann, was das Wort ausser mir betrifft, nicht einen andern Ort, als wo ich bin, bedeuten: denn er ist ein Vernunftbegriff; sondern, da unter diesem nur ein reiner Verstandesbegriff subsumirt werden kann, blos etwas von mir Unterschiedenes und den eines nicht empirischen Besitzes (der gleichsam fortdauernden Apprehension), sondern nur den des in meiner Gewalthabens (die Verknüpfung desselben mit mir als subjective Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs) des äusseren Gegenstandes, welcher ein reiner Verstandesbegriff ist, bedeuten. Nun ist die Weglassung, oder das Absehen (Abstraction) von diesen sinnlichen Bedingungen des Besitzes, als eines Verhältnisses der Person zu Gegenständen, die keine Verbindlichkeit haben, nichts Anderes als das Verhältniss einer Person zu Personen, diese alle durch den Willen der ersteren, sofern er dem Axiom der äusseren Freiheit, dem Postulat des Vermögens und der allgemeinen Gesetzgebung

des *a priori* als vereinigt gedachten Willens gemäss ist, in Ansehung des Gebrauchs der Sachen zu verbinden, welches also der intelligible Besitz derselben, d. i. der durchs blosse Recht, ist, obgleich der Gegenstand (die Sache, die ich besitze) ein Sinnenobject ist.

Dass die erste Bearbeitung, Begrenzung oder überhaupt Formgebung eines Bodens keinen Titel der Erwerbung desselben, d. i. der Besitz des Accidens nicht ein Grund des rechtlichen Besitzes der Substanz abgeben könne, sondern vielmehr umgekehrt das Mein und Dein nach der Regel (*accessorium sequitur suum principale*) aus dem Eigenthum der Substanz gefolgert werden müsse, und dass der, welcher an einen Boden, der nicht schon vorher der seine war, Fleiss verwendet, seine Mühe und Arbeit gegen den Erstern verloren hat, ist für sich selbst so klar, dass man jene so alte und noch weit und breit herrschende Meinung schwerlich einer andern Ursache zuschreiben kann, als der in geheim obwaltenden Täuschung, Sachen zu personificiren, und, gleich als ob Jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem Andern als ihm zu Diensten zu stehen, unmittelbar gegen sie sich ein Recht zu denken; denn wahrscheinlicherweise würde man auch nicht so leichten Fusses über die natürliche Frage (von der oben schon Erwähnung geschehen) weggeglitten seyn: „wie ist ein Recht in einer Sache möglich?" Denn das Recht gegen einen jeden Besitzer einer Sache bedeutet nur die Befugniss der besondern Willkühr zum Gebrauch eines Objects, sofern sie als im synthetisch-allgemeinen Willen enthalten, und mit dem Gesetze desselben zusammenstimmend gedacht werden kann.

Was die Körper auf einem Boden betrifft, der schon der meinige ist, so gehören sie, wenn sie sonst keines Andern sind, mir zu, ohne dass ich zu diesem Zweck eines besondern rechtlichen Acts bedürfte (nicht *facto*, sondern *lege*); nämlich, weil sie als der Substanz inhärirende Accidenzen betrachtet werden können (*jure rei meae*), wozu auch Alles gehört, was mit meiner Sache so verbunden ist,

dass ein Anderer sie von dem Meinen nicht trennen kann, ohne dieses selbst zu verändern (z. B. Vergoldung, Mischung eines mir zugehörigen Stoffes mit andern Materien, Anspülung oder auch Veränderung des anstossenden Strombettes, und dadurch geschehende Erweiterung meines Bodens u. s. w.). Ob aber der erwerbliche Boden sich noch weiter als das Land, nämlich auch auf eine Strecke des Seegrundes hinaus (das Recht noch an meinen Ufern zu fischen, oder Bernstein herauszubringen und dergleichen), sich ausdehnen lasse, muss nach ebendenselben Grundsätzen beurtheilt werden. So weit ich aus meinem Sitze mechanisches Vermögen habe, meinen Boden gegen den Eingriff Anderer zu sichern (z. B. so weit die Kanonen vom Ufer abreichen), gehört zu meinem Besitz, und das Meer ist bis dahin geschlossen *(mare clausum)*. Da aber auf dem weiten Meere selbst kein Sitz möglich ist, so kann der Besitz auch nicht bis dahin ausgedehnt werden, und offene See ist frei *(mare liberum)*. Das Stranden aber, es sey der Menschen, oder der ihnen zugehörigen Sachen, kann, als unvorsätzlich, von dem Strandeigenthümer nicht zum Erwerbrecht gezählt werden; weil es nicht Läsion (ja überhaupt kein Factum) ist, und die Sache, die auf einen Boden gerathen ist, der doch irgend Einem angehört, nicht als *res nullius* behandelt werden kann. Ein Fluss dagegen kann, so weit der Besitz seines Ufers reicht, so gut wie ein jeder Landboden, unter obbenannten Einschränkungen ursprünglich von dem erworben werden, der im Besitze beider Ufer ist.

* *

Der äussere Gegenstand, welcher der Substanz nach das Seine von Jemandem ist, ist dessen Eigenthum *(dominium)*, welchem alle Rechte in dieser Sache (wie Accidenzen der Substanz) inhäriren, über welche also der Eigenthümer *(dominus)* nach Belieben verfügen kann *(jus disponendi de re sua)*. Aber hieraus folgt von selbst: dass ein solcher Gegenstand nur eine körperliche Sache (gegen die man keine Verbindlichkeit hat) seyn könne, daher ein Mensch sein eigener

Herr *(sui juris)*, aber nicht Eigenthümer von sich selbst *(sui dominus)* (über sich nach Belieben disponiren zu können), geschweige denn von andern Menschen seyn kann, weil er der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich ist; wiewohl dieser Punct, der zum Rechte der Menschheit, nicht dem der Menschen gehört, hier nicht seinen eigentlichen Platz hat, sondern nur beiläufig zum bessern Verständniss des kurz vorher Gesagten angeführt wird. — Es kann ferner zwei volle Eigenthümer einer und derselben Sache geben, ohne ein gemeinsames Mein und Dein, sondern nur als gemeinsame Besitzer dessen, was nur Einem als das Seine zugehört, wenn, von den sogenannten Eigenthümern *(condomini)*, einem nur der ganze Besitz ohne Gebrauch, dem Andern aber aller Gebrauch der Sache sammt dem Besitz zukommt, jener also *(dominus directus)* diesen *(dominus utilis)* nur auf die Bedingung einer beharrlichen Leistung restringirt, ohne dabei seinen Gebrauch zu limitiren.

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht.

§. 18.

Der Besitz der Willkühr eines Andern, als Vermögen sie, durch die meine, nach Freiheitsgesetzen zu einer gewissen That zu bestimmen (das äussere Mein und Dein in Ansehung der Causalität eines Andern), ist ein Recht (dergleichen ich mehrere gegen ebendieselbe Person oder gegen Andere haben kann): der Inbegriff (das System) der Gesetze aber, nach welchem ich in diesem Besitz seyn kann, ist das persönliche Recht, welches nur ein einziges ist.

Die Erwerbung eines persönlichen Rechts kann niemals ursprünglich und eigenmächtig seyn (denn eine solche würde nicht dem Princip der Einstimmung der Freiheit meiner Willkühr mit der Freiheit von Jedermann gemäss, mithin

unrecht seyn). Eben so kann ich auch nicht durch rechtswidrige That eines Andern *(facto injusto alterius)* erwerben; denn wenn diese Läsion mir auch selbst widerfahren wäre, und ich von dem Andern mit Recht Genugthuung fordern kann, so wird dadurch doch nur das Meine unvermindert erhalten, aber nichts über das, was ich schon vorher hatte, erworben.

Erwerbung durch die That eines Andern, zu der ich diesen nach Rechtsgesetzen bestimme, ist also jederzeit von dem Seinen des Andern abgeleitet, und diese Ableitung, als rechtlicher Act, kann nicht durch diesen als einen negativen Act, nämlich der Verlassung, oder einer auf das Seine geschehenen Verzichtthuung *(per derelictionem aut renunciationem)* geschehen, denn dadurch wird nur das Seine eines oder des Andern aufgehoben, aber nichts erworben, — sondern allein durch Uebertragung *translatio)*, welche nur durch einen gemeinschaftlichen Willen möglich ist, vermittelst dessen der Gegenstand immer in die Gewalt des Einen oder des Andern kommt, alsdann einer seinem Antheile an dieser Gemeinschaft entsagt, und so das Object durch Annahme desselben (mithin einen positiven Act der Willkühr) das Seine wird. — Die Uebertragung seines Eigenthums an einen Andern ist die Veräusserung. Der Act der vereinigten Willkühr zweier Personen, wodurch überhaupt das Seine des Einen auf den Andern übergeht, ist der Vertrag.

§. 19.

In jedem Vertrage sind zwei vorbereitende und zwei constituirende rechtliche Acte der Willkühr; die beiden erstern (die des Tractirens) sind das Angebot *(oblatio)* und die Billigung *(approbatio)* desselben; die beiden andern (nämlich des Abschliessens) sind das Versprechen *(promissum)* und die Annehmung *(acceptatio)*. — Denn ein Anerbieten kann nicht eher ein Versprechen heissen, als wenn ich vorher urtheile, das

Angebotene *(oblatum)* sey etwas, was dem Promissar angenehm seyn könne, welches durch die zwei ersten Declarationen angezeigt, durch diese allein aber noch nichts erworben wird.

Aber weder durch den besondern Willen des Promittenten, noch den des Promissars (als Acceptanten), geht das Seine des erstern zu dem letztern über, sondern nur durch den vereinigten Willen beider, mithin sofern beider Wille zugleich declarirt wird. Nun ist dies aber durch empirische Actus der Declaration, die einander nothwendig in der Zeit folgen müssen und niemals zugleich sind, unmöglich. Denn wenn ich versprochen habe und der Andere nun acceptiren will, so kann ich während der Zwischenzeit (so kurz sie auch seyn mag) es mich gereuen lassen, weil ich vor der Acceptation noch frei bin; so wie andererseits der Acceptant, eben darum, an seine auf das Versprechen folgende Gegenerklärung auch sich nicht für gebunden halten darf. — Die äusseren Förmlichkeiten *(solennia)* bei Schliessung des Vertrags [der Handschlag, oder die Zerbrechung eines von beiden Personen angefassten Strohhalms *(stipula)*], und alle hin und her geschehene Bestätigungen seiner vorherigen Erklärung beweisen vielmehr die Verlegenheit der Paciscenten, wie und auf welche Art sie die immer nur aufeinander folgenden Erklärungen als in Einem Augenblicke zugleich existirend vorstellig machen wollen, was ihnen doch nicht gelingt; weil es immer nur in der Zeit einander folgende Actus sind, wo, wenn der eine Act ist, der andere entweder noch nicht, oder nicht mehr ist.

Aber die transscendentale Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag kann allein alle diese Schwierigkeiten heben. In einem rechtlichen äusseren Verhältnisse wird meine Besitznehmung der Willkühr eines Andern (und so wechselseitig), als Bestimmungsgrund desselben zu einer That, zwar erst empirisch durch Erklärung und Gegenerklärung der Willkühr eines jeden von beiden in der Zeit, als sinnlicher Bedingnng der Apprehension, gedacht, wo beide rechtliche Acte immer nur auf einander folgen;

weil jenes Verhältniss (als ein rechtliches) rein intellectuell ist, durch den Willen als ein gesetzgebendes Vernunftvermögen jener Besitz als ein intelligibeler *(possessio noumenon)* nach Freiheitsbegriffen mit Abstraction von jenen empirischen Bedingungen als das Mein oder Dein vorgestellt; wo beide Acte, des Versprechens und der Annehmung, nicht als aufeinander folgend, sondern (gleich als *pactum re initum)* aus einem einzigen gemeinsamen Willen hervorgehend (welches durch das Wort zugleich ausgedrückt wird), und der Gegenstand *(promissum)* durch Weglassung der empirischen Bedingungen nach dem Gesetz der reinen praktischen Vernunft als erworben vorgestellt wird.

Dass dieses die wahre und einzig mögliche Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag sey, wird durch die mühselige und doch immer vergebliche Bestrebung der Rechtsforscher (z. B. Moses Mendelssohn's in seinem Jerusalem) zur Beweisführung jener Möglichkeit hinreichend bestätigt. — Die Frage war: warum soll ich mein Versprechen halten? Denn dass ich es soll, begreift ein jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich, von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben so, wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftschlüsse zu beweisen, dass ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse (ein analytischer Satz), deren zwei aber zusammengenommen grösser seyn müssen, als die dritte (ein synthetischer; beide aber *a priori)*. Es ist ein Postulat der reinen (von allen sinnlichen Bedingungen des Raumes und der Zeit, was den Rechtsbegriff betrifft, abstrahirenden) Vernunft, und die Lehre der Möglichkeit der Abstraction von jenen Bedingungen, ohne dass dadurch der Besitz desselben aufgehoben wird, ist selbst die Deduction des Begriffs der Erwerbung durch Vertrag; so wie es in dem vorigen Titel die Lehre von der Erwerbung durch Bemächtigung der äusseren Sache war.

§. 20.

Was ist aber das Aeussere, das ich durch den Vertrag erwerbe? Da es nur die Causalität der Willkühr des Anderen in Ansehung einer mir versprochenen Leistung ist, so erwerbe ich dadurch unmittelbar nicht eine äussere Sache, sondern eine That desselben, dadurch jene Sache in meine Gewalt gebracht wird, damit ich sie zu der meinen mache. — Durch den Vertrag also erwerbe ich das Versprechen eines Anderen (nicht das Versprochene) und doch kommt etwas zu meiner äusseren Habe hinzu; ich bin vermögender *(locupletior)* geworden, durch Erwerbung einer activen Obligation auf die Freiheit und das Vermögen des Anderen. — Dieses mein Recht aber ist nur ein persönliches, nämlich gegen eine bestimmte physische Person und zwar auf ihre Causalität (ihre Willkühr) zu wirken, mir etwas zu leisten, nicht ein Sachenrecht, gegen diejenige moralische Person, welche nichts anders als die Idee der *a priori* vereinigten Willkühr Aller ist, und wodurch ich allein ein Recht gegen jeden Besitzer derselben erwerben kann; als worin alles Recht in einer Sache besteht.

Die Übertragung des Meinen durch Vertrag geschieht nach dem Gesetz der Stätigkeit *(lex continui)*, d. i. der Besitz des Gegenstandes ist während dieses Acts keinen Augenblick unterbrochen, denn sonst würde ich in diesem Zustande einen Gegenstand als etwas, das keinen Besitzer hat *(res vacua)*, folglich ursprünglich erwerben; welches dem Begriff des Vertrages widerspricht. — Diese Stätigkeit aber bringt es mit sich, dass nicht Eines von beiden *(promittentis et acceptantis)* besonderer, sondern ihr vereinigter Wille derjenige ist, welcher das Meine auf den Anderen überträgt; also nicht auf die Art: dass der Versprechende zuerst seinen Besitz zum Vortheil des Anderen verlässt *(derelinquit)*, oder seinem Recht entsagt *(renunciat)* und der Andere sogleich darin eintritt, oder umgekehrt. Die Translation ist also ein Act, in welchem der Gegenstand einen Augenblick Beiden

zusammen angehört, so wie in der parabolischen Bahn eines geworfenen Steins dieser im Gipfel derselben einen Augenblick als im Steigen und Fallen zugleich begriffen betrachtet werden kann, und so allererst von der steigenden Bewegung zum Fallen übergeht.

§. 21.

Eine Sache wird in einem Vertrage nicht durch Annehmung *(acceptatio)* des Versprechens, sondern nur durch Uebergabe *(traditio)* des Versprochenen erworben. Denn alles Versprechen geht auf eine Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, kann jene nicht anders errichtet werden, als durch einen Act, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz derselben gesetzt wird, d. i. durch die Uebergabe. Vor dieser also und dem Empfang ist die Leistung noch nicht geschehen; die Sache ist von dem Einen zu dem Anderen noch nicht übergegangen, folglich von diesem nicht erworben worden, mithin das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und wird nur durch die Tradition ein dingliches Recht.

Der Vertrag, auf den unmittelbar die Uebergabe folgt *(pactum re initum)*, schliesst alle Zwischenzeit zwischen der Schliessung und Vollziehung aus, und bedarf keines besonderen noch zu erwartenden Acts, wodurch das Seine des Einen auf den Anderen übertragen wird. Aber, wenn zwischen jenen Beiden noch eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Uebergabe bewilligt ist, fragt sich: ob die Sache schon vor dieser durch den Vertrag das Seine des Acceptanten geworden, und das Recht des Letzteren ein Recht in der Sache sey, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müsse, mithin das Recht durch die blosse Acceptation nur ein persönliches sey, und allererst durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? — Dass es sich hiermit wirklich so, wie das Letztere besagt, verhalte, erhellt aus Nachfolgendem:

Wenn ich einen Vertrag üder eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, schliesse, und nehme es zugleich mit in meinen Stall oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein *(vi pacti re initi)*, und mein Recht ist ein Recht in der Sache; lasse ich es aber in den Händen des Verkäufers, ohne mit ihm darüber besonders auszumachen, in wessen physischem Besitz (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung *(apprehensio)*, mithin vor dem Wechsel des Besitzes seyn solle: so ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nämlich den Verkäufer, von ihm in den Besitz gesetzt zu werden *(poscendi traditionem)* als subjective Bedingung der Möglichkeit alles beliebigen Gebrauchs desselben, d. i. mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens *(praestatio)*, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Nun kann ich, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe (als *pactum re initum)* enthält, mithin eine Zeit zwischen den Abschluss desselben und der Besitznehmung des Erworbenen verläuft, in dieser Zeit nicht anders zum Besitz gelangen, als dadurch, dass ich einen besonderen rechtlichen, nämlich einen Besitzact *(actum possessorium)* ausübe, der einen besonderen Vertrag ausmacht, und dieser ist: dass ich sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn dass dieser eine Sache zum Gebrauche eines Anderen auf eigene Gefahr in seinen Gewahrsam nehmen werde, versteht sich nicht von selbst, sondern dazu gehört ein besonderer Vertrag, nach welchem der Veräusserer seiner Sache innerhalb der bestimmten Zeit noch immer Eigenthümer bleibt (und alle Gefahr, die die Sache treffen möchte, tragen muss), der Erwerbende aber nur dann, wann er über diese Zeit zögert, von dem Verkäufer dafür angesehen werden kann, als sey sie ihm überliefert. Vor diesem Besitzact ist also Alles durch den Vertrag Erworbene nur ein persönliches Recht, und der Promissar kann eine äussere Sache nur durch Tradition erwerben.

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht.

§. 22.

Dieses Recht ist das des Besitzes eines äusseren Gegenstandes als einer Sache und des Gebrauchs desselben als einer Person. — Das Mein und Dein nach diesem Recht ist das Häusliche, und das Verhältniss in diesem Zustande ist das der Gemeinschaft freier Wesen, die durch den wechselseitigen Einfluss (der Person des Einen auf das Andere), nach dem Princip der äusseren Freiheit (Causalität), eine Gesellschaft von Gliedern eines Ganzen (in Gemeinschaft stehender Personen) ausmachen, welches das Hauswesen heisst. — Die Erwerbungsart dieses Zustandes und in demselben geschieht weder durch eigenmächtige That *(facto)*, noch durch blossen Vertrag *(pacto)*, sondern durchs Gesetz *(lege)*, welches, weil es kein Recht gegen eine Person, sondern auch ein Besitz derselben zugleich ist, ein über alles Sachen- und Persönliche hinaus liegendes Recht, nämlich das Recht der Menschheit in unserer eigenen Person seyn muss, welches ein natürliches Erlaubnissgesetz zur Folge hat, durch dessen Gunst uns eine solche Erwerbung möglich ist.

§. 23.

Die Erwerbung nach diesem Gesetz ist dem Gegenstande nach dreierlei: der Mann erwirbt ein Weib, das Paar erwirbt Kinder und die Familie Gesinde. — Alles dieses Erwerbliche ist zugleich unveräusserlich und das Recht des Besitzers dieser Gegenstände das allerpersönlichste.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

erster Titel:

Das Eherecht.

§. 24.

Geschlechtsgemeinschaft *(commercium sexuale)* ist der wechselseitige Gebrauch, den ein Mensch von eines anderen Geschlechtsorganen und Vermögen macht *(usus membrorum et facultatum sexualium alterius)* und entweder ein natürlicher (wodurch seines Gleichen erzeugt werden kann), oder unnatürlicher Gebrauch, und dieser entweder an einer Person ebendesselben Geschlechts, oder einem Thiere von einer anderen als der Menschen-Gattung: welche Uebertretungen der Gesetze, unnatürliche Laster *(crimina carnis contra naturam)*, die auch unnennbar heissen, als Läsion der Menschheit in unserer eigenen Person, durch gar keine Einschränkungen und Ausnahmen wider die gänzliche Verwerfung gerettet werden können.

Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist nun entweder die nach der blossen thierischen Natur *(vaga libido, venus vulgivaga, fornicatio)*, oder nach dem Gesetz. — Die letztere ist die Ehe *(matrimonium)*, d. i. die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften. — Der Zweck, Kinder zu erzeugen und zu erziehen, mag immer ein Zweck der Natur seyn, zu welchem sie die Neigung der Geschlechter gegeneinander einpflanzte; aber dass der Mensch, der sich verehlicht, diesen Zweck sich vorsetzen müsse, wird zur Rechtmässigkeit dieser seiner Verbindung nicht erfordert; denn sonst würde, wenn das Kinderzeugen aufhört, die Ehe sich zugleich von selbst auflösen.

Es ist nämlich, auch unter Voraussetzung der Lust zum wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften, der Ehevertrag kein beliebiger, sondern durchs Gesetz der Menschheit nothwendiger Vertrag, d. i., wenn Mann und Weib einander ihren Geschlechtseigenschaften nach wechselseitig geniessen wollen, so müssen sie sich nothwendig verehlichen, und dieses ist nach Rechtsgesetzen der reinen Vernunft nothwendig.

§. 25.

Denn der natürliche Gebrauch, den ein Geschlecht von den Geschlechtsorganen des anderen macht, ist ein Genuss, zu dem sich ein Theil dem anderen hingiebt. In diesem Act macht sich ein Mensch selbst zur Sache, welches dem Rechte der Menschheit an seiner eigenen Person widerstreitet. Nur unter der einzigen Bedingung ist dieses möglich, dass, indem die eine Person von der anderen, gleich als Sache, erworben wird, diese gegenseitig wiederum jene erwerbe; denn so gewinnt sie wiederum sich selbst und stellt ihre Persönlichkeit wieder her. Es ist aber der Erwerb eines Gliedmaasses am Menschen zugleich Erwerbung der ganzen Person, — weil diese eine absolute Einheit ist; — folglich ist die Hingebung und Annehmung eines Geschlechts zum Genuss des anderen nicht allein unter der Bedingung der Ehe zulässig, sondern auch allein unter derselben möglich. Dass aber dieses persönliche Recht es doch zugleich auf dingliche Art sey, gründet sich darauf, weil, wenn eines der Eheleute sich verlaufen, oder sich in eines Anderen Besitz gegeben hat, das andere es jederzeit und unweigerlich, gleich als eine Sache, in seine Gewalt zurückzubringen berechtigt ist.

§. 26.

Aus denselben Gründen ist das Verhältniss der Verehlichten ein Verhältniss der Gleichheit des Besitzes, so-

wohl der Personen, die einander wechselseitig besitzen, (folglich nur in Monogamie, denn in einer Polygamie gewinnt die Person, die sich weggiebt, nur einen Theil desjenigen, dem sie ganz anheimfällt, und macht sich also zur blossen Sache), als auch der Glücksgüter, wobei sie doch die Befugniss haben, sich, obgleich nur durch einen besonderen Vertrag, des Gebrauchs eines Theils derselben zu begeben.

Dass der Concubinat keines zu Recht beständigen Contracts fähig sey, so wenig als die Verdingung einer Person zum einmaligen Genuss *(pactum fornicationis)*, folgt aus dem obigen Grunde. Denn, was den letzteren Vertrag betrifft: so wird Jedermann gestehen, dass die Person, welche ihn geschlossen hat, zur Erfüllung ihres Versprechens rechtlich nicht angehalten werden könnte, wenn es ihr gereuete; und so fällt auch der erstere, nämlich der des Concubinats (als *pactum turpe)*, weg, weil dieser ein Contract der Verdingung *(locatio conductio)* seyn würde, und zwar eines Gliedmaasses zum Gebrauch eines Anderen, mithin wegen der unzertrennlichen Einheit der Glieder an einer Person, die sich selbst als Sache der Willkühr des Anderen hingeben würde; daher jeder Theil den eingegangenen Vertrag mit dem anderen aufheben kann, so bald es ihm beliebt, ohne dass der andere über Läsion seines Rechts gegründete Beschwerde führen kann. — Eben dasselbe gilt auch von der Ehe an der linken Hand, um die Ungleichheit des Standes beider Theile zur grösseren Herrschaft des einen Theils über den anderen zu benutzen; denn in der That ist sie nach dem blossen Naturrecht vom Concubinat nicht unterschiedeu, und keine wahre Ehe. — Wenn daher die Frage ist: ob es auch der Gleichheit der Verehlichten als solcher widerstreite, wenn das Gesetz von dem Manne in Verhältniss auf das Weib sagt: er soll dein Herr (er der befehlende, sie der gehorchende Theil) seyn; so kann dieses nicht als der natürlichen Gleichheit eines Menschenpaares widerstreitend angesehen werden, wenn dieser Herrschaft nur die natürliche Überlegenheit des Vermögens des Mannes über das weibliche, in Bewirkung des ge-

meinschaftlichen Interesse des Hauswesens und des darauf gegründeten Rechts zum Befehl zum Grunde liegt, welches daher selbst aus der Pflicht der Einheit und Gleichheit in Ansehung des Zwecks abgeleitet werden kann.

§. 27.

Der Ehevertrag wird nur durch eheliche Beiwohnung *(copula carnalis)* vollzogen. Ein Vertrag zweier Personen beiderlei Geschlechts, mit dem geheimen Einverständniss entweder sich der fleischlichen Gemeinschaft zu enthalten, oder mit dem Bewusstseyn eines oder beider Theile, dazu unvermögend zu seyn, ist ein simulirter Vertrag und stiftet keine Ehe, kann auch durch jeden von beiden nach Belieben aufgelöst werden. Tritt aber das Unvermögen nur nachher ein, so kann jenes Recht durch diesen unverschuldeten Zufall nichts einbüssen.

Die Erwerbung einer Gattin oder eines Gatten geschieht also nicht *facto* (durch die Beiwohnung) ohne vorhergehenden Vertrag, auch nicht *pacto* (durch den blossen ehelichen Vertrag, ohne nachfolgende Beiwohnung), sondern nur *lege*: d. i. als rechtliche Folge aus der Verbindlichkeit in eine Geschlechtsverbindung nicht anders, als vermittelst des wechselseitigen Besitzes der Personen, als welcher nur durch den gleichfalls wechselseitigen Gebrauch ihrer Geschlechtseigenthümlichkeiten seine Wirklichkeit erhält, zu treten.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft zweiter Titel:

Das Elternrecht.

§. 28.

Gleichwie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. gegen die Menschheit in seiner eigenen Person, ein Recht *(jus personale)* beider Geschlechter entsprang, sich als Personen, wechselseitig einander, auf dingliche Art, durch Ehe zu erwerben: so folgt, aus der Zeugung in dieser Gemeinschaft, eine Pflicht der Erhaltung und Versorgung in Absicht auf ihr Erzeugniss, d. i. die Kinder, als Personen, haben hiermit zugleich ein ursprünglich-angebornes (nicht angeerbtes) Recht auf ihre Versorgung durch Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten, und zwar durchs Gesetz *(lege)* unmittelbar, d. i. ohne dass ein besonderer rechtlicher Act dazu erforderlich ist.

Denn da das Erzeugte eine Person ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen*: so ist es eine in praktischer Hin-

* Selbst nicht, wie es möglich ist, dass Gott freie Wesen erschaffe; denn da wären, wie es scheint, alle künftige Handlungen derselben, durch jenen ersten Act vorherbestimmt, in der Kette der Naturnothwendigkeit enthalten, mithin nicht frei. Dass sie aber (wir Menschen) doch frei sind, beweist der kategorische Imperativ in moralisch-praktischer Absicht, wie durch einen Machtspruch der Vernunft, ohne dass diese doch die Möglichkeit dieses Verhältnisses einer Ursache zur Wirkung in theoretischer begreiflich machen kann, weil beide übersinnlich sind. — Was man ihr hierbei allein zumuthen kann, wäre blos: dass sie beweise, es sey in dem Begriffe von einer Schöpfung freier Wesen kein Widerspruch; und dieses kann dadurch gar wohl geschehen, dass gezeigt wird: der Widerspruch ereigne sich nur dann, wenn mit der Kategorie der Causalität zugleich die

sicht ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen. — Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr Gemächsel (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen seyn) und als ihr Eigenthum zerstören, oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil sie an ihm nicht blos ein Weltwesen, sondern auch einen Weltbürger in einen Zustand herüberzogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig seyn kann.

§. 29.

Aus dieser Pflicht entspringt auch nothwendig das Recht der Eltern zur Handhabung und Bildung des Kindes, so lange es des eigenen Gebrauchs seiner Gliedmaassen, ingleichen des Verstandesgebrauchs, noch nicht mächtig ist, ausser der Ernährung und Pflege es zu erziehen, und sowohl pragmatisch, damit es künftig sich selbst erhalten und fortbringen könne, als auch moralisch, weil sonst die Schuld ihrer Verwahrlosung auf die Eltern fallen

Zeitbedingung, die im Verhältniss zu Sinnenobjecten nicht vermieden werden kann (dass nämlich der Grund einer Wirkung vor dieser vorhergehe), auch in das Verhältniss des Uebersinnlichen zu einander hinüber gezogen wird (welches auch wirklich, wenn jener Causalbegriff in theoretischer Absicht objective Realität bekommen soll, geschehen müsste), er — der Widerspruch — aber verschwinde, wenn in moralisch-praktischer, mithin nicht-sinnlicher Absicht, die reine Kategorie (ohne ein ihr untergelegtes Schema) im Schöpfungsbegriffe gebraucht wird.

Der philosophische Rechtslehrer wird diese Nachforschung bis zu den ersten Elementen der Transscendentalphilosophie in einer Metaphysik der Sitten nicht für unnöthige Grübelei erklären, die sich in zwecklose Dunkelheit verliert, wenn er die Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe und doch auch die Nothwendigkeit, hierin den Rechtsprincipien genug zu thun, in Ueberlegung zieht.

würde, — es zu bilden: Alles bis zur Zeit der Entlassung *(emancipatio)*, da diese sowohl ihrem väterlichen Rechte zu befehlen, als auch allem Anspruch auf Kostenerstattung für ihre bisherige Verpflegung und Mühe entsagen, wofür, und nach vollendeter Erziehung, sie der Kinder ihre Verbindlichkeit (gegen die Eltern) nur als blosse Tugendpflicht, nämlich als Dankbarkeit, in Anschlag bringen können.

Aus dieser Persönlichkeit der erstern folgt nun auch, dass, da die Kinder nie als Eigenthum der Eltern angesehen werden können, aber doch zum Mein und Dein derselben gehören (weil sie gleich den Sachen im Besitz der Eltern sind, und aus jedes Anderen Besitz, selbst wider ihren Willen, in diesen zurückgebracht werden können), das Recht der ersteren kein blosses Sachenrecht, mithin nicht veräusserlich *(jus personalissimum)*, aber auch nicht ein blos persönliches, sondern ein auf dingliche Art persönliches Recht ist.

Hierbei fällt also in die Augen, dass der Titel eines auf dingliche Art persönlichen Rechts in der Rechtslehre noch über dem des Sachen- und persönlichen Rechts nothwendig hinzukommen müsse, jene bisherige Eintheilung also nicht vollständig gewesen ist, weil, wenn von dem Recht der Eltern an den Kindern, als einem Stück ihres Hauses, die Rede ist, jene sich nicht blos auf die Pflicht der Kinder berufen dürfen, zurückzukehren, wenn sie entlaufen sind, sondern sich ihrer als Sachen (verlaufener Hausthiere) zu bemächtigen, und sie einzufangen berechtigt sind.

Des Rechts der häuslichen Gesellschaft

dritter Titel:

Das Hausherren Recht.

§. 30.

Die Kinder des Hauses, die mit den Eltern zusammen eine **Familie** ausmachten, werden, auch ohne allen Vertrag der Aufkündigung ihrer bisherigen Abhängigkeit, durch die blosse Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (so wie es, theils als natürliche Volljährigkeit, dem allgemeinen Laufe der Natur überhaupt, theils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäss, eintritt) **mündig** *(majorennes)*, d. i. ihre eigene Herren *(sui juris)*, und erwerben dieses Recht ohne besonderen rechtlichen Act, mithin blos durchs Gesetz *(lege)* — sind den Eltern für ihre Erziehung nichts schuldig, so wie gegenseitig die letzteren ihrer Verbindlichkeit gegen diese auf ebendieselbe Art loswerden, hiermit beide ihre natürliche Freiheit gewinnen oder wieder gewinnen — die häusliche Gesellschaft aber, welche nach dem Gesetz nothwendig war, nunmehr aufgelöst wird.

Beide Theile können nun wirklich eben dasselbe Hauswesen, aber in einer anderen Verpflichtung, nämlich als Verknüpfung des Hausherren mit dem Gesinde (den Dienern oder Dienerinnen des Hauses), mithin eben diese häusliche Gesellschaft, aber jetzt als hausherrliche *(societas herilis)* erhalten, durch einen Vertrag, den der erste mit den mündig gewordenen Kindern, oder, wenn die Familie keine Kinder hat, mit anderen freien Personen (der Hausgenossenschaft) schliesst, eine häusliche Gesellschaft stiften, welche eine ungleiche Gesellschaft (des **gebietenden**, oder der Herrschaft, und der **gehorchenden**, d. i. der

Bayerische Staatsbibliothek München

Dienerschaft *(imperantis et subjecti domestici)* seyn würde.

Das Gesinde gehört nun zu dem Seinen des Hausherrn, und zwar was die Form (den Besitzstand) betrifft, gleich als nach einem Sachenrecht; denn der Hausherr kann, wenn es ihm entläuft, es durch einseitige Willkühr in seine Gewalt bringen; was aber die Materie betrifft, d. i. welchen Gebrauch er von diesen seinen Hausgenossen machen kann, so kann er sich nie als Eigenthümer derselben *(dominus servi)* betragen: weil er nur durch Vertrag unter seine Gewalt gebracht ist, ein Vertrag aber, durch den ein Theil zum Vortheil des Anderen auf seine ganze Freiheit Verzicht thut, mithin aufhört, eine Person zu seyn, folglich auch keine Pflicht hat, einen Vertrag zu halten, sondern nur Gewalt anerkennt, in sich selbst widersprechend, d. i. null und nichtig ist. (Von dem Eigenthumsrecht gegen den, der sich durch ein Verbrechen seiner Persönlichkeit verlustig gemacht hat, ist hier nicht die Rede.)

Dieser Vertrag also der Hausherrschaft mit dem Gesinde kann nicht von solcher Beschaffenheit seyn, dass der Gebrauch desselben ein Verbrauch seyn würde, worüber das Urtheil aber nicht blos dem Hausherrn, sondern auch der Dienerschaft (die also nie Leibeigenschaft seyn kann) zukommt; kann also nicht auf lebenslängliche, sondern allenfalls nur auf bestimmte Zeit, binnen der ein Theil dem anderen die Verbindung aufkündigen darf, geschlossen werden. Die Kinder aber (selbst die eines durch sein Verbrechen zum Sklaven gewordenen) sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch, weil er noch nichts verbrochen hat, und die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden, die er zu tilgen habe. Denn der Sklave müsste, wenn er könnte, seine Kinder auch erziehen, ohne ihnen dafür Kosten zu verrechnen: der Besitzer des Sklaven tritt also, bei dieses seinem Unvermögen, in die Stelle seiner Verbindlichkeit.

* *

Man sieht auch hier, wie unter beiden vorigen Titeln, dass es ein auf dingliche Art persönliches Recht (der Herrschaft über das Gesinde) gebe; weil man sie zurück holen, und als das äussere Seine von jedem Besitzer abfordern kann, ehe noch die Gründe, welche sie dazu vermocht haben mögen, und ihr Recht untersucht werden dürfen.

Dogmatische Eintheilung

aller erwerblichen Rechte aus Verträgen.

§. 31.

Von einer metaphysischen Rechtslehre kann gefordert werden, dass sie *a priori* die Glieder der Eintheilung *(divisio logica)* vollständig und bestimmt aufzähle, und so ein wahres System derselben aufstelle; statt dessen alle empirische Eintheilung blos fragmentarisch *(partitio)* ist, und es ungewiss lässt, ob es nicht noch mehr Glieder gebe, welche zur Ausfüllung der ganzen Sphäre des eigentlichen Begriffs erfordert würden. — Eine Eintheilung nach einem Princip *a priori* (im Gegensatz der empirischen) kann man nun dogmatisch nennen.

Aller Vertrag besteht an sich, d. i. objectiv betrachtet, aus zwei rechtlichen Acten: dem Versprechen und der Annehmung desselben; die Erwerbung durch die letztere (wenn es nicht ein *pactum in re initum* ist, welches Uebergabe erfordert) ist nicht ein Theil, sondern die rechtlich nothwendige Folge desselben. — Subjectiv aber erwogen, d. i. als Antwort auf die Frage: ob jene nach der Vernunft nothwendige Folge (welche die Erwerbung seyn sollte) auch wirklich erfolgen (physische Folge seyn) werde, dafür habe ich durch die Annehmung des Versprechens noch keine Sicherheit. Diese ist also, als äusserlich zur Modalität des Vertrages, nämlich der Gewissheit der Erwerbung durch denselben, gehörend, ein

Ergänzungsstück zur Vollständigkeit der Mittel zur Erreichung der Absicht des Vertrags, nämlich der Erwerbung. — Es treten zu diesem Behuf drei Personen auf: der Promittent, der Acceptant und der Cavent; durch welchen letzteren, und seinen besonderen Vertrag mit dem Promittenten, der Acceptant zwar nichts mehr in Ansehung des Objects, aber doch die Zwangsmittel gewinnt, zu dem Seinen zu gelangen.

Nach diesen Grundsätzen der logischen (rationalen) Eintheilung, giebt es nun eigentlich nur drei einfache und reine Vertragsarten, der vermischten aber und empirischen, welche zu den Principien des Mein und Dein nach blossen Vernunftgesetzen, noch statutarische und conventionelle hinzuthun, giebt es unzählige, sie liegen aber ausserhalb des Kreises der metaphysischen Rechtslehre, die hier allein verzeichnet werden soll.

Alle Verträge nämlich haben entweder, A. einseitigen Erwerb (wohlthätiger Vertrag), oder, B. wechselseitigen (belästigter Vertrag) oder gar keinen Erwerb, sondern nur C. Sicherheit des Seinen (der einerseits wohlthätig, anderseits doch auch zugleich belästigend seyn kann) zur Absicht.

A. Der wohlthätige Vertrag *(pactum gratuitum)* ist:

a) die Aufbewahrung des anvertrauten Guts *(depositum)*;

b) das Verleihen einer Sache *(commodatum)*;

c) die Verschenkung *(donatio)*.

B. Der belästigte Vertrag:

I. der Veräusserungsvertrag *(permutatio late sic dicta)*:

a) der Tausch *(permutatio stricte sic dicta)*, Waare gegen Waare;

b) der Kauf und Verkauf *(emtio, venditio)*, Waare gegen Geld;

c) die Anleihe *(mutuum)*: Veräusserung einer Sache unter der Bedingung, sie nur der Species nach wie-

der zu erhalten (z. B. Getreide gegen Getreide, oder Geld gegen Geld);

II. der Verdingungsvertrag *(locatio, conductio)*:

α. die Verdingung meiner Sache an einen andern zum Gebrauch derselben *(locatio rei)*, welche, wenn sie nur *in specie* wiedererstattet werden darf, als belästigter Vertrag, auch mit Verzinsung verbunden seyn kann *(pactum usurarium)*;

β. der Lohnvertrag *(locatio operae)*, d. i. die Bewilligung des Gebrauchs meiner Kräfte an einen Anderen für einen bestimmten Preis *(merces)*; der Arbeiter nach diesem Vertrage ist der Lohndiener *(mercenarius)*;

γ. der Bevollmächtigungsvertrag *(mandatum)*: die Geschäftsführung an der Stelle und im Namen eines Anderen, welche, wenn sie blos an des Anderen Stelle, nicht zugleich in seinem (des Vertretenen) Namen, geführt wird, Geschäftsführung ohne Auftrag *(gestio negotii)*; wird sie aber im Namen des Anderen verrichtet, Mandat heisst, das hier, als Verdingungsvertrag, ein belästigter Vertrag *(mandatum onerosum)* ist.

C. Der Zusicherungsvertrag *(cautio)*:

a) die Verpfändung und Pfandnehmung zusammen *(pignus)*;

b) die Gutsagung für das Versprechen eines Anderen *(fidejussio)*;

c) die persönliche Verbürgung *(praestatio obsidis)*.

In dieser Tafel aller Arten der Uebertragung *(translatio)* des Seinen auf einen Anderen finden sich Begriffe von Objecten, oder Werkzeugen dieser Uebertragung vor, welche ganz empirisch zu seyn, und selbst ihrer Möglichkeit nach, in einer metaphysischen Rechtslehre, eigentlich nicht Platz haben, in der die Eintheilungen nach Principien *a priori* gemacht werden müssen, mithin von der Materie des Ver-

kehrs (welche conventionell seyn könnte) abstrahirt, und blos auf die Form gesehen werden muss, dergleichen der Begriff des Geldes, im Gegensatz mit aller andern veräusserlichen Sache, nämlich der Waare, im Titel des Kaufs und Verkaufs, oder der eines Buchs ist. — Allein es wird sich zeigen, dass jener Begriff des grössten und brauchbarsten aller Mittel des Verkehrs der Menschen mit Sachen, Kauf und Verkauf (Handel) genannt, ingleichen der eines Buchs, als das des grössten Verkehrs der Gedanken, sich doch in lauter intellectuelle Verhältnisse auflösen lasse, und so die Tafel der reinen Verträge nicht durch empirische Beimischung verunreinigen dürfe.

I.

Was ist Geld?

Geld ist eine Sache, deren Gebrauch nur dadurch möglich ist, dass man sie veräussert. Dies ist eine gute Namenerklärung desselben (nach Achenwall), nämlich hinreichend zur Unterscheidung dieser Art Gegenstände der Willkühr von allen andern; aber sie giebt uns keinen Aufschluss über die Möglichkeit einer solchen Sache. Doch sieht man so viel daraus: dass erstlich diese Veräusserung im Verkehr nicht als Verschenkung, sondern als zur wechselseitigen Erwerbung (durch ein *pactum onerosum)* beabsichtigt ist; zweitens dass, da es als (in einem Volke) allgemein beliebtes blosses Mittel des Handels, das an sich keinen Werth hat, im Gegensatz einer Sache, als Waare (d. i. desjenigen, was einen solchen hat, und sich auf das besondere Bedürfniss eines oder des andern im Volke bezieht) gedacht wird, es alle Waare repräsentirt.

Ein Scheffel Getreide hat den grössten directen Werth als Mittel zu menschlichen Bedürfnissen. Man kann damit Thiere füttern, die uns zur Nahrung, zur Bewegung und zur Arbeit an unserer Statt, und dann auch vermittelst desselben also Menschen vermehren und erhalten, welche

nicht allein jene Naturproducte immer wieder erzeugen, sondern auch durch Kunstproducte allen unsern Bedürfnissen zu Hülfe kommen können; zur Verfertigung unserer Wohnung, Kleidung, ausgesuchtem Genusse und aller Gemächlichkeit überhaupt, welche die Güter der Industrie ausmachen. Der Werth des Geldes ist dagegen nur indirect. Man kann es selbst nicht geniessen, oder als ein solches irgend wozu unmittelbar gebrauchen; aber doch ist es ein Mittel, das unter allen Sachen von der höchsten Brauchbarkeit ist.

Hierauf lässt sich vorläufig eine Realdefinition des Geldes gründen: es ist das allgemeine Mittel, den Fleiss der Menschen gegen einander zu verkehren, so dass der Nationalreichthum, insofern er vermittelst des Geldes erworben worden, eigentlich nur die Summe des Fleisses ist, mit dem Menschen sich untereinander lohnen, und welcher durch das in dem Volk umlaufende Geld repräsentirt wird.

Die Sache nun, welche Geld heissen soll, muss also selbst so viel Fleiss gekostet haben, um sie hervorzubringen, oder auch andern Menschen in die Hände zu schaffen, dass dieser demjenigen Fleiss, durch welchen die Waare (in Natur- oder Kunstproducten) hat erworben werden müssen, und gegen welchen jener ausgetauscht wird, gleichkomme. Denn wäre es leichter, den Stoff, der Geld heisst, als die Waare anzuschaffen, so käme mehr Geld zu Markte, als Waare feil steht, und weil der Verkäufer mehr Fleiss auf seine Waare verwenden müsste, als der Käufer, dem das Geld schneller zuströmt: so würde der Fleiss in Verfertigung der Waare und so das Gewerbe überhaupt mit dem Erwerbfleiss, der den öffentlichen Reichthum zur Folge hat, zugleich schwinden und verkürzt werden. — Daher können Banknoten und Assignaten nicht für Geld angesehen werden, ob sie gleich eine Zeit hindurch die Stelle desselben vertreten; weil es beinahe gar keine Arbeit kostet, sie zu verfertigen, und ihr Werth sich blos auf die Meinung der fernern Fortdauer der bisher gelungenen Umsetzung

derselben in Baarschaft gründet, welche, bei einer etwanigen Entdeckung, dass die letztere nicht in einer zum leichten und sichern Verkehr hinreichenden Menge da sey, plötzlich verschwindet, den Ausfall der Zahlung unvermeidlich macht. — So ist der Erwerbfleiss derer, welche die Gold- und Silberbergwerke in Peru oder Neu-Mexiko anbauen, vornämlich bei den so vielfältig misslingenden Versuchen eines vergeblich angewandten Fleisses im Aufsuchen der Erzgänge, wahrscheinlich noch grösser, als der auf der Verfertigung der Waaren in Europa verwendete, und würde, als unvergolten, mithin von selbst nachlassend, jene Länder bald in Armuth sinken lassen, wenn nicht der Fleiss Europens dagegen, eben durch diese Materialien gereizt, sich proportionirlich zugleich erweiterte, um bei Jenen die Lust zum Bergbau, durch ihnen angebotene Sachen des Luxus, beständig rege zu erhalten; so dass immer Fleiss gegen Fleiss in Concurrenz kommen.

Wie ist es aber möglich, dass das, was anfänglich Waare war, endlich Geld ward? Wenn ein grosser und machthabender Verthuer einer Materie, die er anfangs blos zum Schmuck und Glanz seiner Diener (des Hofes) brauchte (z. B. Gold, Silber, Kupfer oder eine Art schöner Muschelschalen, Cauris, oder auch, wie in Congo, eine Art Matten, Makuten genannt, oder, wie am Senegal, Eisenstangen, und auf der Guineaküste selbst Negersklaven); d. i. wenn ein Landesherr die Abgaben von seinen Unterthanen in dieser Materie (als Waare) einfordert, und die, deren Fleiss in Anschaffung derselben dadurch bewegt werden soll, mit ebendenselben, nach Verordnungen des Verkehrs unter und mit ihnen überhaupt (auf einem Markt oder einer Börse), wieder lohnt. — Dadurch allein hat (meinem Bedünken nach) eine Waare ein gesetzliches Mittel des Verkehrs des Fleisses der Unterthanen unter einander und hiermit auch des Staatsreichthums, d. i. Geld, werden können.

Der intellectuelle Begriff, dem der empirische vom Gelde untergelegt ist, ist also der von einer Sache, die,

im Umlauf des Besitzes begriffen *(permutatio publica)*, den Preis aller andern Dinge (Waaren) bestimmt, unter welche letztere sogar Wissenschaften, sofern sie Andern nicht umsonst gelehrt werden, gehören: dessen Menge also in einem Volke die Begüterung *(opulentia)* desselben ausmacht. Denn Preis *(pretium)* ist das öffentliche Urtheil über den Werth *(valor)* einer Sache, in Verhältniss auf die proportionirte Menge desjenigen, was das allgemeine stellvertretende Mittel der gegenseitigen Vertauschung des Fleisses (des Umlaufs) ist. — Daher werden, wo der Verkehr gross ist, weder Gold noch Kupfer für eigentliches Geld, sondern nur für Waare gehalten; weil von dem erstern zu wenig, vom andern zu viel da ist, um es leicht in Umlauf zu bringen, und dennoch in so kleinen Theilen zu haben, als zum Umsatz gegen Waare, oder eine Menge derselben im kleinsten Erwerb nöthig ist. Silber (weniger oder mehr mit Kupfer versetzt) wird daher im grossen Verkehr der Welt für das eigentliche Material des Geldes und den Maassstab der Berechnung aller Preise genommen; die übrigen Metalle (noch vielmehr also die unmetallischen Materien) können nur in einem Volke von kleinem Verkehr statt finden. — Die erstern beiden, wenn sie nicht blos gewogen, sondern auch gestempelt, d. i. mit einem Zeichen, für wie viel sie gelten sollen, versehen worden, sind gesetzliches Geld, d. i. Münze.

„Geld ist also (nach Adam Smith) derjenige Körper, dessen Veräusserung das Mittel und zugleich der Maassstab des Fleisses ist, mit welchem Menschen und Völker unter einander Verkehr treiben.“ — Diese Erklärung führt den empirischen Begriff des Geldes dadurch auf den intellectuellen hinaus, dass sie nur auf die Form der wechselseitigen Leistungen im belästigten Vertrage sieht (und von dieser ihrer Materie abstrahirt), und so auf Rechtsbegriff in der Umsetzung des Mein und Dein *(commutatio late sic dicta)* überhaupt, um die obige Tafel einer dogmatischen Eintheilung *a priori*, mithin der Metaphysik des Rechts, als eines Systems, angemessen vorzustellen.

II.

Was ist ein Buch?

Ein Buch ist eine Schrift (ob mit der Feder oder durch Typen, auf wenig oder viel Blättern verzeichnet, ist hier gleichgültig), welche eine Rede vorstellt, die Jemand durch sichtbare Sprachzeichen an das Publicum hält. — Der, welcher zu diesem in seinen eigenen Namen spricht, heisst der Schriftsteller *(auctor)*. Der, welcher durch eine Schrift im Namen eines Andern (des Autors) öffentlich redet, ist der Verleger. Dieser, wenn er es mit Jenes seiner Erlaubniss thut, ist der rechtmässige; thut er es aber ohne dieselbe, der unrechtmässige Verleger, d. i. der Nachdrucker. Die Summe aller Copieen der Urschrift (Exemplare) ist der Verlag.

Der Büchernachdruck
ist von Rechtswegen verboten.

Schrift ist nicht unmittelbar Bezeichnung eines Begriffs (wie etwa ein Kupferstich, der als Porträt, oder ein Gypsabguss, der als die Büste eine bestimmte Person vorstellt), sondern eine Rede ans Publicum, d. i. der Schriftsteller spricht durch den Verleger öffentlich. — Dieser aber, nämlich der Verleger, spricht (durch seinen Werkmeister, *operarius*, den Drucker) nicht in seinem eigenen Namen (denn sonst würde er sich für den Autor ausgeben); sondern im Namen des Schriftstellers, wozu er also nur durch eine ihm von dem letztern ertheilte Vollmacht *(mandatum)* berechtigt ist. — Nun spricht der Nachdrucker durch seinen eigenmächtigen Verlag zwar auch im Namen des Schriftstellers, aber ohne dazu Vollmacht von demselben zu haben *(gerit se mandatarium absque mandato)*; folglich begeht er an dem von dem Autor bestellten (mithin einzig rechtmässigen) Verleger ein Verbrechen der Ent-

wendung des Vortheils, den der letztere aus dem Gebrauch seines Rechts ziehen konnte und wollte *(furtum usus)*; also ist der Büchernachdruck von Rechtswegen verboten.

Die Ursache des rechtlichen Anscheins einer gleichwohl beim ersten Anblick so stark auffallenden Ungerechtigkeit, als der Büchernachdruck ist, liegt darin: dass das Buch einerseits ein körperliches Kunstproduct *(opus mechanicum)* ist, das nachgemacht werden kann (von dem, der sich im rechtmässigen Besitz eines Exemplars desselben befindet), mithin daran ein Sachenrecht statt hat: andererseits aber ist das Buch auch blosse Rede des Verlegers ans Publicum, die dieser, ohne dazu Vollmacht vom Verfasser zu haben, öffentlich nicht nachsprechen darf *(praestatio operae)*, ein persönliches Recht, und nun besteht der Irrthum darin, dass beides mit einander verwechselt wird.

* *

Die Verwechselung des persönlichen Rechts mit dem Sachenrecht ist noch in einem andern, unter den Verdingungsvertrag gehörigen, Falle (B. II. α.), nämlich dem der Einmiethung *(jus incolatus)*, ein Stoff zu Streitigkeiten. — Es fragt sich nämlich: ist der Eigenthümer, wenn er sein an Jemanden vermiethetes Haus (oder seinen Grund) vor Ablauf der Miethszeit an einen Andern verkauft, verbunden, die Bedingungen der fortdauernden Miethe dem Kaufcontracte beizufügen, oder kann man sagen: Kauf bricht Miethe (doch in einer durch den Gebrauch bestimmten Zeit der Aufkündigung)? — Im ersteren Falle hätte das Haus wirklich eine Belästigung *(onus)* auf sich liegend, ein Recht in dieser Sache, das der Miether sich an derselben (dem Hause) erworben hätte; welches auch wohl geschehen kann (durch Ingrossation des Miethscontracts auf das Haus), aber alsdann kein blosser Miethscontract seyn würde, sondern wozu noch ein anderer Vertrag (dazu sich nicht viel

Vermiether verstehen würden) hinzukommen müsste. Also gilt der Satz: „Kauf bricht Miethe“, d. i. das volle Recht in einer Sache (das Eigenthum) überwiegt alles persönliche Recht, das mit ihm nicht zusammen bestehen kann; wobei doch die Klage aus dem Grunde des letztern dem Miether offen bleibt, ihn wegen des aus der Zerreissung des Contracts entspringenden Nachtheils schadenfrei zu halten.

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung eines äusseren Gegenstandes der Willkühr.

§. 32.

Ich nenne diejenige Erwerbung ideal, die keine Causalität in der Zeit enthält, mithin eine blosse Idee der reinen Vernunft zum Grunde hat. Sie ist nichts destoweniger wahre, nicht eingebildete Erwerbung, und heisst nur darum nicht real, weil der Erwerbact nicht empirisch ist, indem das Subject von einem Andern, der entweder noch nicht ist (von dem man blos die Möglichkeit annimmt, dass er sey), oder indem dieser eben aufhört zu seyn, oder, wenn er nicht mehr ist, erwirbt, mithin die Gelangung zum Besitz eine blosse praktische Idee der Vernunft ist. — Es sind die drei Erwerbungsarten: 1) durch Ersitzung, 2) durch Beerbung, 3) durch unsterbliches Verdienst *(meritum immortale)*, d. i. Anspruch auf den guten Namen nach dem Tode. Alle drei können zwar nur im öffentlichen rechtlichen Zustande ihren Effect haben, gründen sich aber nicht nur auf der Constitution desselben und willkührlichen Statuten, sondern sind auch *a priori* im Naturzustande, und zwar nothwendig zuvor, denkbar, um hernach die Gesetze in der bürgerlichen Verfassung darnach einzurichten *(sunt juris naturae)*.

I.
Die Erwerbungsart durch Ersitzung.

§. 33.

Ich erwerbe das Eigenthum eines Andern blos durch den langen Besitz *(usucapio)*; nicht weil ich diese seine Einwilligung dazu rechtmässig voraussetzen darf *(per consensum praesumtum)*, noch weil ich, da er nicht widerspricht, annehmen kann, er habe seine Sache aufgegeben *(rem derelictam)*, sondern weil, wenn es auch einen wahren und auf diese Sache als Eigenthümer Anspruch machenden (Prätendenten) gäbe, ich ihn doch blos durch meinen langen Besitz ausschliessen, sein bisheriges Daseyn ignoriren, und gar, als ob er zur Zeit meines Besitzes nur als Gedankending existirte, verfahren darf: wenn ich gleich von seiner Wirklichkeit sowohl, als der seines Anspruchs hinterher benachrichtigt seyn möchte. — Man nennt diese Art der Erwerbung nicht ganz richtig, die durch Verjährung *(per praescriptionem)*; denn die Ausschliessung ist nur als die Folge von jener anzusehen; die Erwerbung muss vorhergegangen seyn. Die Möglichkeit, auf diese Art zu erwerben, ist nun zu beweisen.

Wer nicht einen beständigen Besitzact *(actus possessorius)* einer äusseren Sache, als der seinen, ausübt, wird mit Recht als einer, der (als Besitzer) gar nicht existirt, angesehen; denn er kann nicht über Läsion klagen, so lange er sich nicht zum Titel eines Besitzers berechtigt, und wenn er sich hinten nach, da schon ein Anderer davon Besitz genommen hat, auch dafür erklärte, so sagt er doch nur, er sey ehedem einmal Eigenthümer gewesen, aber nicht, er sey es noch, und der Besitz sey ohne einen continuirlichen rechtlichen Act unterbrochen geblieben. — Es kann also nur ein rechtlicher und zwar sich continuirlich erhaltender und documentirter Besitzact

seyn, durch welchen er, bei einem langen Nichtgebrauch, sich das Seine sichert.

Denn setzet: die Versäumung dieses Besitzactes hätte nicht die Folge, dass ein Anderer auf seinen gesetzmässigen und ehrlichen Besitz *(possessio bonae fidei)* einen zu Recht beständigen *(possessio irrefragabilis)* gründe, und die Sache, die in seinem Besitz ist, als von ihm erworben ansehe, so würde gar keine Erwerbung peremtorisch (gesichert), sondern alle nur provisorisch (einstweilig) seyn; weil die Geschichtskunde ihre Nachforschung bis zum ersten Besitzer und dessen Erwerbact hinauf zurückzuführen nicht vermögend ist. — Die Präsumtion, auf welcher sich die Ersitzung *(usucapio)* gründet, ist also nicht blos rechtmässig (erlaubt, *justa)* als Vermuthung, sondern auch rechtlich *(praesumtio juris et de jure)* als Voraussetzung nach Zwangsgesetzen *(suppositio legalis)*: wer seinen Besitzact zu documentiren verabsäumt, hat seinen Anspruch auf den dermaligen Besitzer verloren, wobei die Länge der Zeit der Verabsäumung (die gar nicht bestimmt werden kann und darf) nur zum Behuf der Gewissheit dieser Unterlassung angeführt wird. Dass aber ein bisher unbekannter Besitzer, wenn jener Besitzact (es sey auch ohne seine Schuld) unterbrochen worden, die Sache immer wiedererlangen (vindiciren) könne *(dominia rerum incerta facere)*, widerspricht dem obigen Postulat der rechtlich-praktischen Vernunft.

Nun kann ihm aber, wenn er ein Glied des gemeinen Wesens ist, d. i. im bürgerlichen Zustande, der Staat wohl seinen Besitz (stellvertretend) erhalten, ob dieser gleich als Privatbesitz unterbrochen war, und der jetzige Besitzer darf seinen Titel der Erwerbung bis zur ersten nicht beweisen, noch auch sich auf den der Ersitzung gründen. Aber im Naturzustande ist der letztere rechtmässig, nicht eigentlich eine Sache dadurch zu erwerben, sondern ohne einen rechtlichen Act sich im Besitz derselben zu erhalten: welche Befreiung von Ansprüchen dann auch Erwerbung genannt zu werden pflegt. — Die Präscription des älteren Besitzers gehört also zum Naturrecht *(est juris naturae)*.

II.

Die Beerbung.

(Acquisitio haereditatis.)

§. 34.

Die Beerbung ist die Übertragung *(translatio)* der Habe und des Guts eines Sterbenden auf den Überlebenden durch Zusammenstimmung des Willens beider. — Die Erwerbung des Erbnehmers *(haeredis instituti)* und die Verlassung des Erblassers *(testatoris)*, d. i. dieser Wechsel des Mein und Dein geschieht in einem Augenblick *(articulo mortis)*, nämlich, da der letztere eben aufhört zu seyn, und ist also eigentlich keine Übertragung *(translatio)* im empirischen Sinne, welche zwei Actus nach einander, nämlich, wo der eine zuerst seinen Besitz verlässt, und darauf der Andere darin eintritt, voraussetzt; sondern eine ideale Erwerbung. — Da die Beerbung ohne Vermächtniss *(dispositio ultimae voluntatis)* im Naturzustande nicht gedacht werden kann, und, ob es ein Erbvertrag *(pactum successorium)*, oder einseitige Erbeseinsetzung *(testamentum)* sey, es bei der Frage, ob und wie gerade in demselben Augenblick, da das Subject aufhört zu seyn, ein Übergang des Mein und Dein möglich sey, ankommt, so muss die Frage: wie ist die Erwerbart durch Beerbung möglich? von den mancherlei möglichen Formen ihrer Ausführung (die nur in einem gemeinen Wesen statt finden) unabhängig untersucht werden.

„Es ist möglich, durch Erbeseinsetzung zu erwerben.“ — Denn der Erblasser Cajus verspricht und erklärt in seinem letzten Willen dem Titus, der nichts von jenem Versprechen weiss, sein Habe solle im Sterbefall auf diesen übergehen, und bleibt also, so lange er lebt, alleiniger Eigenthümer derselben. Nun kann zwar durch den blossen

einseitigen Willen nichts auf den Andern übergehen; sondern es wird über dem Versprechen noch Annehmung *(acceptatio)* des andern Theils dazu erfordert und ein gleichzeitiger Wille *(voluntas simultanea)*, welcher jedoch hier mangelt; denn so lange Cajus lebt, kann Titus nicht ausdrücklich acceptiren, um dadurch zu erwerben, weil jener nur auf den Fall des Todes versprochen hat (denn sonst wäre das Eigenthum einen Augenblick gemeinschaftlich, welches nicht der Wille des Erblassers ist). — Dieser aber erwirbt doch stillschweigend ein eigenthümliches Recht an der Verlassenschaft als ein Sachenrecht, nämlich ausschliesslich, sie zu acceptiren *(jus in re jacente)*, daher diese in dem gedachten Zeitpunct *haereditas jacens* heisst. Da nun jeder Mensch nothwendigerweise (weil er dadurch wohl gewinnen, nie aber verlieren kann) ein solches Recht, mithin auch stillschweigend acceptirt, und Titus nach dem Tode des Cajus in diesem Falle ist, so kann er die Erbschaft durch Annahme des Versprechens erwerben, und sie ist nicht etwa mittlerweile ganz herrenlos *(res nullius)*, sondern nur erledigt *(res vacua)* gewesen; weil er ausschliesslich das Recht der Wahl hatte, ob er die hinterlassene Habe zu der seinigen machen wollte, oder nicht.

Also sind die Testamente auch nach dem blossen Naturrecht gültig *(sunt juris naturae)*; welche Behauptung aber so zu verstehen ist, dass sie fähig und würdig seyen, im bürgerlichen Zustande (wenn dieser dereinst eintritt) eingeführt und sanctionirt zu werden. Denn nur dieser (der allgemeine Wille in demselben) bewahrt den Besitz der Verlassenschaft während dessen, dass diese zwischen der Annahme und der Verwerfung schwebt, und eigentlich Keinem angehört.

III.

Der Nachlass eines guten Namens nach dem Tode.
(Bona fama defuncti.)

§. 35.

Dass der Verstorbene nach seinem Tode (wenn er also nicht mehr ist) noch etwas besitzen könne, wäre eine Ungereimtheit zu denken, wenn der Nachlass eine Sache wäre. Nun ist aber der gute Name ein angebornes äusseres, ob zwar blos ideales Mein oder Dein, was dem Subject als einer Person anhängt, von deren Natur, ob sie mit dem Tode gänzlich aufhöre zu seyn, oder immer noch als solche übrig bleibe, ich abstrahiren kann und muss, weil ich im rechtlichen Verhältniss auf Andere, jede Person blos nach ihrer Menschheit, mithin als *homo noumenon* wirklich betrachte, und so ist jeder Versuch, ihn nach dem Tode in üble falsche Nachrede zu bringen, immer bedenklich; obgleich eine gegründete Anklage desselben gar wohl statt findet (mithin der Grundsatz: *de mortuis nihil nisi bene*, unrichtig ist), weil gegen den Abwesenden, welcher sich nicht vertheidigen kann, Vorwürfe auszustreuen, ohne die grösste Gewissheit derselben, wenigstens ungrossmüthig ist.

Dass durch ein tadelloses Leben und einen dasselbe beschliessenden Tod der Mensch einen (negativ-) guten Namen als das Seine, welches ihm übrig bleibt, erwerbe, wenn er als *homo phaenomenon* nicht mehr existirt, und dass die Uberlebenden (angehörige oder fremde) ihn auch vor Recht zu vertheidigen befugt sind (weil unerwiesene Anklage sie insgesammt wegen ähnlicher Begegnung auf ihren Sterbefall in Gefahr bringt), dass er, sage ich, ein solches Recht erwerben könne, ist eine sonderbare, nichts desto weniger unleugbare Erscheinung der *a priori* gesetzgebenden Vernunft, die ihr Gebot und Verbot auch über

die Grenze des Lebens hinaus erstreckt. — Wenn Jemand von einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich gemacht haben würde: so kann ein Jeder, welcher einen Beweis führen kann, dass diese Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen sey, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen, welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, dass der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich todt ist, und dass diesem durch jene Apologie Genugthuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existirt *. Die Befugniss, die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch maasst sie sich unvermeidlich an, als nicht blos zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig: und es bedarf hierzu keiner besondern per-

* Dass man aber hierbei ja nicht auf Voremspfindung eines künftigen Lebens und unsichtbare Verhältnisse zu abgeschiedenen Seelen schwärmerisch schliesse, denn es ist hier von nichts weiter, als dem reinmoralischen und rechtlichen Verhältnisse, was unter Menschen auch im Leben statt hat, die Rede, worin sie, als intelligible Wesen, stehen, indem man alles Physische (zu ihrer Existenz in Raum und Zeit gehörende) logisch davon absondert, d. i. davon abstrahirt, nicht aber die Menschen diese ihre Natur ausziehen und sie Geister werden lässt, in welchem Zustande sie die Beleidigung durch ihre Verläumder fühlten. — Der, welcher nach hundert Jahren mir etwas Böses fälschlich nachsagt, beleidigt mich schon jetzt; denn im reinen Rechtsverhältnisse, welches ganz intellectuell ist, wird von allen physischen Bedingungen (der Zeit) abstrahirt, und der Ehrenräuber (Calumniant) ist eben sowohl strafbar, als ob er es in meiner Lebzeit gethan hätte; nur durch kein Criminalgericht, sondern nur dadurch, dass ihm, nach dem Rechte der Wiedervergeltung, durch die öffentliche Meinung derselbe Verlust der Ehre zugefügt wird, die er an einem Andern schmälerte. — Selbst das Plagiat, welches ein Schriftsteller an Verstorbenen verübt, ob es zwar die Ehre des Verstorbenen nicht befleckt, sondern diesem nur einen Theil derselben entwendet, wird doch mit Recht als Läsion desselben (Menschenraub) geahndet.

sönlichen Nachtheile, die etwa Freunden und Anverwandten aus einem solchen Schandfleck am Verstorbenen erwachsen dürften, um jenen zu einer solchen Rüge zu berechtigen. — Dass also eine solche ideale Erwerbung und ein Recht des Menschen nach seinem Tode gegen die Überlebenden gegründet sey, ist nicht zu streiten, obschon die Möglichkeit desselben keiner Deduction fähig ist.

Drittes Hauptstück.

Von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit.

§. 36.

Wenn unter Naturrecht nur das nicht-statutarische, mithin lediglich das *a priori* durch jedes Menschen Vernunft erkennbare Recht verstanden wird, so wird nicht blos die zwischen Personen in ihrem wechselseitigen Verkehr unter einander geltende Gerechtigkeit *(justitia commutativa)*, sondern auch die austheilende *(justitia distributiva)*, so wie sie nach ihrem Gesetze *a priori* erkannt werden kann, dass sie ihren Spruch *(sententia)* fällen müsse, gleichfalls zum Naturrecht gehören.

Die moralische Person, welche der Gerechtigkeit vorsteht, ist der Gerichtshof *(forum)*, und, im Zustande ihrer Amtsführung, das Gericht *(judicium)*: Alles nur nach Rechtsbedingungen *a priori* gedacht, ohne, wie eine solche Verfassung wirklich einzurichten und zu organisiren sey (wozu Statute, also empirische Principien gehören), in Betrachtung zu ziehen.

Die Frage ist also hier nicht blos, was ist an sich recht, wie nämlich hierüber ein jeder Mensch für sich zu urtheilen habe, sondern was ist vor einem Gerichtshofe

recht, d. i. was ist Rechtens? und da giebt es vier Fälle, wo beiderlei Urtheile verschieden und entgegengesetzt ausfallen, und dennoch neben einander bestehen können, weil sie aus zwei verschiedenen, beiderseits wahren, Gesichtspuncten gefällt werden: die eine nach dem Privatrecht, die andere nach der Idee des öffentlichen Rechts. — Sie sind: 1) der Schenkungsvertrag *(pactum donationis)*; 2) der Leihvertrag *(commodatum)*; 3) die Wiedererlangung *(vindicatio)*; 4) die Vereidigung *(juramentum)*.

Es ist ein gewöhnlicher Fehler der Erschleichung *(vitium subreptionis)* der Rechtslehrer, dasjenige rechtliche Princip, das ein Gerichtshof, zu seinem eigenen Behuf (also in subjectiver Absicht), anzunehmen befugt, ja sogar verbunden ist, um über jedes Einem zustehende Recht zu sprechen und zu richten, auch objectiv, für das, was an sich selbst recht ist, zu halten: da das Erstere doch von dem Letzteren sehr unterschieden ist. Es ist daher von nicht geringer Wichtigkeit, diese specifische Verschiedenheit kennbar und darauf aufmerksam zu machen.

A.

§. 37.

Von dem Schenkungsvertrag.

Dieser Vertrag *(donatio)*, wodurch ich das Mein, meine Sache (oder mein Recht) unvergolten *(gratis)* veräussere, enthält ein Verhältniss von mir, dem Schenkenden *(donans)*, zu einem Andern, dem Beschenkten *(donatarius)*, nach dem Privatrecht, wodurch das Meine auf diesen durch Annehmung des letztern *(donum)* übergeht. — Es ist aber nicht zu präsumiren, dass ich hierbei gemeint sey, zu der Haltung meines Versprechens gezwungen zu werden, und also auch meine Freiheit umsonst wegzugeben, und gleichsam mich selbst wegzuwerfen *(nemo suum jactare praesumitur)*, welches doch nach dem Recht im bürgerlichen Zustande geschehen würde; denn da kann

der Zubeschenkende mich zu Leistung des Versprechens zwingen, Es müsste also, wenn die Sache vor Gericht käme, d. i. nach einem öffentlichen Recht, entweder präsumirt werden, der Verschenkende willigte zu diesem Zwange ein, welches ungereimt ist, oder der Gerichtshof sehe in seinem Spruch (Sentenz) gar nicht darauf, ob jener die Freiheit, von seinem Versprechen abzugehen, sich hat vorbehalten wollen oder nicht, sondern auf das, was gewiss ist, nämlich das Versprechen und die Acceptation des Promissars. Wenn also gleich der Promittent, wie wohl vermuthet werden kann, gedacht hat, dass, wenn es ihn noch vor der Erfüllung gereut, das Versprechen gethan zu haben, man ihn daran nicht binden könne; so nimmt doch das Gericht an, dass er sich dieses ausdrücklich hätte vorbehalten müssen, und, wenn er es nicht gethan hat, zu Erfüllung des Versprechens könne gezwungen werden; und dieses Princip nimmt der Gerichtshof darum an, weil ihm sonst das Rechtsprechen unendlich erschwert, oder gar unmöglich gemacht werden würde.

B.

§. 38.

Vom Leihvertrag.

In diesem Vertrage *(commodatum)*, wodurch ich Jemandem den unvergoltenen Gebrauch des Meinigen erlaube: wo, wenn dieses eine Sache ist, die Paciscenten darin übereinkommen, dass dieser mir eben dieselbe Sache wiederum in meine Gewalt bringe, kann der Empfänger des Geliehenen *(commodatarius)* nicht zugleich praesumiren, der Eigenthümer desselben *(commodans)* nehme auch alle Gefahr *(casus)* des möglichen Verlustes der Sache, oder ihrer ihm nützlichen Beschaffenheit, über sich, der daraus, dass er sie in den Besitz des Empfängers gegeben hat, entspringen könnte. Denn es versteht sich nicht von selbst, dass der Eigenthümer ausser dem Gebrauch seiner Sache,

den er dem Lehnsempfänger bewilligt (dem von demselben unzertrennlichen Abbruche derselben), auch die Sicherstellung wider allen Schaden, der ihm daraus entspringen kann, dass er sie aus seinem eigenen Gewahrsam gab, erlassen habe; sondern darüber müsste ein besonderer Vertrag gemacht werden. Es kann also nur die Frage seyn: wem von beiden, dem Lehnsgeber oder Lehnsempfänger, es obliegt, die Bedingung der Übernehmung der Gefahr, die der Sache zustossen kann, dem Leihevertrag ausdrücklich beizufügen, oder, wenn das nicht geschieht, von wem man die Einwilligung zur Sicherstellung des Eigenthums des Lehnsgebers (durch die Zurückgabe derselben oder ein Äquivalent) präsumiren könne? Von dem Darleiher nicht, weil man nicht präsumiren kann, er habe mehr umsonst eingewilligt, als den blossen Gebrauch der Sache (nämlich nicht auch noch obenein die Sicherheit des Eigenthums selber zu übernehmen), aber wohl von dem Lehnsnehmer; weil er da nichts mehr leistet, als gerade im Vertrage enthalten ist.

Wenn ich, z. B. bei einfallendem Regen, in ein Haus eintrete, und erbitte mir einen Mantel zu leihen, der aber, etwa durch unvorsichtige Ausgiessung abfärbender Materien aus dem Fenster, auf immer verdorben, oder, wenn er, indem ich ihn in einem andern Hause, wo ich eintrete, ablege, mir gestohlen wird, so muss doch die Behauptung jedem Menschen als ungereimt auffallen, ich hätte nichts weiter zu thun, als jenen, so wie er ist, zurückzuschicken, oder den geschehenen Diebstahl nur zu melden; allenfalls sey es noch eine Höflichkeit, den Eigenthümer dieses Verlustes wegen zu beklagen, da er aus seinem Recht nichts fordern könne. — Ganz anders lautet es, wenn ich bei der Erbittung dieses Gebrauchs zugleich auf den Fall, dass die Sache unter meinen Händen verunglückte, mir zum Voraus erbäte, auch diese Gefahr zu übernehmen, weil ich arm und den Verlust zu ersetzen unvermögend wäre. Niemand wird das Letztere überflüssig und lächerlich finden, ausser etwa, wenn der Anleihende ein bekanntlich ver-

mögender und wohldenkender Mann wäre, weil es alsdann beinahe Beleidigung seyn würde, die grossmüthige Erlassung meiner Schuld in diesem Falle nicht zu präsumiren.

* *

Da nun über das Mein und Dein aus dem Leihvertrage, wenn (wie es die Natur dieses Vertrages so mit sich bringt) über die mögliche Verunglückung *(casus)*, die die Sache treffen möchte, nichts verabredet worden, er also, weil die Einwilligung nur präsumirt worden, ein ungewisser Vertrag *(pactum incertum)* ist, das Urtheil darüber, d. i. die Entscheidung, wen das Unglück treffen müsse, nicht aus den Bedingungen des Vertrages an sich selbst, sondern wie sie allein vor einem Gerichtshofe, der immer nur auf das Gewisse in jenem sieht (welches hier der Besitz der Sache als Eigenthum ist), entschieden werden kann, so wird das Urtheil im Naturzustande, d. i. nach der Sache innerer Beschaffenheit, so lauten: der Schade aus der Verunglückung einer geliehenen Sache fällt auf den Beliehenen *(casum sentit commodatarius)*, dagegen im bürgerlichen, also vor einem Gerichtshofe, wird die Sentenz so ausfallen: der Schade fällt auf den Anleiher *(casum sentit dominus)*, und zwar aus dem Grunde verschieden von dem Ausspruche der blossen gesunden Vernunft, weil ein öffentlicher Richter sich nicht auf Präsumtionen von dem, was der eine oder andere Theil gedacht haben mag, einlassen kann, sondern der, welcher sich nicht die Freiheit von allem Schaden an der geliehenen Sache durch einen besonderen angehängten Vertrag ausbedungen hat, diesen selbst tragen muss. — Also ist der Unterschied zwischen dem Urtheile, wie es ein Gericht fällen müsste, und dem, was die Privatvernunft eines Jeden für sich zu fällen berechtigt ist, ein durchaus nicht zu übersehender Punct in Berichtigung der Rechtsurtheile.

C.

Von der Wiedererlangung (Rückbemächtigung) des Verlornen *(vindicatio)*.

§. 39.

Dass eine fortdauernde Sache, die mein ist, mein bleibe, ob ich gleich nicht in der fortdauernden Inhabung derselben bin, und selbst ohne einen rechtlichen Act *(derelictionis vel alienationis)* mein zu seyn nicht aufhöre: und dass mir ein Recht in dieser Sache *(jus reale)*, mithin gegen jeden Inhaber, nicht blos gegen eine bestimmte Person *(jus personale)* zusteht, ist aus dem Obigen klar. Ob aber auch dieses Recht von jedem Anderen als ein für sich fortdauerndes Eigenthum müsse angesehen werden, wenn ich demselben nur nicht entsagt habe, und die Sache in dem Besitz eines Anderen ist, das ist nun die Frage.

Ist die Sache mir abhanden gekommen *(res amissa)* und so von einem Anderen auf ehrliche Art *(bona fide)*, als ein vermeinter Fund, oder durch förmliche Veräusserung des Besitzers, der sich als Eigenthümer führt, an mich gekommen, obgleich dieser nicht Eigenthümer ist, so fragt sich, ob, da ich von einem Nichteigenthümer *(a non domino)* eine Sache nicht erwerben kann, ich durch jenen von allem Recht in dieser Sache ausgeschlossen werde, und blos ein persönliches gegen den unrechtmässigen Besitzer übrig behalte. — Das Letztere ist offenbar der Fall, wenn die Erwerbung blos nach ihren innern berechtigenden Gründen (im Naturzustande), nicht nach der Convenienz eines Gerichtshofes beurtheilt wird.

Denn alles Veräusserliche muss von irgend Jemandem können erworben werden. Die Rechtmässigkeit der Erwerbung aber beruht gänzlich auf der Form, nach welcher das, was im Besitz eines Anderen ist, auf mich übertragen und von mir angenommen wird, d. i. auf der Förmlichkeit

des rechtlichen Acts des Verkehrs *(commutatio)* zwischen dem Besitzer der Sache und dem Erwerbenden, ohne dass ich fragen darf, wie jener dazu gekommen sey; weil dieses schon Beleidigung seyn würde *(quilibet praesumitur bonus, etc.)*. Gesetzt nun, es ergäbe sich in der Folge, dass jener nicht Eigenthümer sey, sondern ein Anderer, so kann ich nicht sagen, dass dieser sich geradezu an mich halten könnte (so wie auch an jeden Anderen, der Inhaber der Sache seyn möchte). Denn ich habe ihm nichts entwandt, sondern, z. B. das Pferd, das auf öffentlichem Markte feil geboten wurde, dem Gesetze gemäss *(titulo emti venditi)* erstanden; weil der Titel der Erwerbung meinerseits unbestritten ist, ich aber (als Käufer) den Titel des Besitzes des Anderen (des Verkäufers) nachzusuchen, — da diese Nachforschung in der aufsteigenden Reihe ins Unendliche gehen würde, — nicht verbunden, ja sogar nicht einmal befugt bin. Also bin ich, durch den gehörig-betitelten Kauf, nicht der blos putative, sondern der wahre Eigenthümer des Pferdes geworden.

Hierwider erheben sich aber folgende Rechtsgründe: alle Erwerbung von einem, der nicht Eigenthümer der Sache ist *(a non domino)*, ist null und nichtig. Ich kann von dem Seinen eines Anderen nicht mehr auf mich ableiten, als er selbst rechtmässig gehabt hat, und, ob ich gleich, was die Form der Erwerbung *(modus acquirendi)* betrifft, ganz rechtlich verfahre, wenn ich ein gestohlnes Pferd, das auf dem Markte feil steht, erhandle, so fehlt doch der Titel der Erwerbung; denn das Pferd war nicht das Seine des eigentlichen Verkäufers. Ich mag immer ein ehrlicher Besitzer desselben *(possessor bonae fidei)* seyn, so bin ich doch nur ein sich dünkender Eigenthümer *(dominus putativus)*, und der wahre Eigenthümer hat ein Recht der Wiedererlangung *(rem suam vindicandi)*.

Wenn gefragt wird, was (im Naturzustande) unter Menschen nach Principien der Gerechtigkeit im Verkehr derselben untereinander *(justitia commutativa)* in Erwerbung äusserer Sachen an sich Rechtens sey, so muss man

eingestehen: dass, wer dieses zur Absicht hat, durchaus nöthig habe, noch nachzuforschen, ob die Sache, die er erwerben will, nicht schon einem Anderen angehöre; nämlich, wenn er gleich die formalen Bedingungen der Ableitung der Sache von dem Seinen des Anderen genau beobachtet (das Pferd auf dem Markte ordentlich erhandelt) hat, er dennoch höchstens nur ein persönliches Recht in Ansehung einer Sache *(jus ad rem)* habe erwerben können, so lange es ihm noch unbekannt ist, ob nicht ein Anderer (als der Verkäufer) der wahre Eigenthümer derselben sey; so dass, wenn sich einer vorfindet, der sein vorhergehendes Eigenthum daran documentiren könnte, dem vermeinten neuen Eigenthümer nichts übrig bliebe, als den Nutzen, so er, als ehrlicher Besitzer, bisher daraus gezogen hat, bis auf diesen Augenblick rechtmässig genossen zu haben. — Da nun in der Reihe der von einander ihr Recht ableitenden sich dünkenden Eigenthümer den schlechthin ersten (Stammeigenthümer) auszufinden, mehrentheils unmöglich ist: so kann kein Verkehr mit äusseren Sachen, so gut er auch mit den formalen Bedingungen dieser Art von Gerechtigkeit *(justitia commutativa)* übereinstimmen möchte, einen sicheren Erwerb gewähren.

* *

Hier tritt nun wieder die rechtlich-gesetzgebende Vernunft mit dem Grundsatz der distributiven Gerechtigkeit ein, die Rechtmässigkeit des Besitzes, nicht wie sie an sich in Beziehung auf den Privatwillen eines Jeden (im natürlichen Zustande), sondern nur wie sie vor einem Gerichtshofe, in einem durch den allgemein-vereinigten Willen entstandenen Zustande (in einem bürgerlichen) abgeurtheilt werden würde, zur Richtschnur anzunehmen: wo alsdann die Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen der Erwerbung, die an sich nur ein persönliches Recht begründen, zu Ersetzung der materialen Gründe (welche die Ableitung von dem Seinen eines vorhergehenden prätendirenden Eigenthümers begründen) als hinreichend po-

stulirt wird, und ein an sich persönliches Recht, vor einen Gerichtshof gezogen, als ein Sachenrecht gilt, z. B. dass das Pferd, das auf öffentlichem, durchs Policeigesetz geordneten Markt, Jedermann feil steht, wenn alle Regeln des Kaufs und Verkaufs genau beobachtet worden, mein Eigenthum werde (so doch, dass dem wahren Eigenthümer das Recht bleibt, den Verkäufer, wegen seines älteren unverwirkten Besitzes, in Anspruch zu nehmen), und mein sonst persönliches Recht in ein Sachenrecht, nach welchem ich das Meine, wo ich es finde, nehmen (vindiciren) darf, verwandelt wird, ohne mich auf die Art, wie der Verkäufer dazu gekommen, einzulassen.

Es geschieht also nur zum Behuf des Rechtsspruchs vor einem Gerichtshofe *(in favorem justitiae distributivae)*, dass das Recht in Ansehung einer Sache nicht, wie es an sich ist (als ein persönliches), sondern wie es am leichtesten und sichersten abgeurtheilt werden kann (als Sachenrecht), doch nach einem reinen Princip *a priori*, angenommen und behandelt werde. — Auf diesem gründen sich nun nachher verschiedene statutarische Gesetze (Verordnungen), die vorzüglich zur Absicht haben, die Bedingungen, unter denen allein eine Erwerbungsart rechtskräftig seyn soll, so zu stellen, dass der Richter das Seine einem Jeden am leichtesten und unbedenklichsten zuerkennen könne: z. B. in dem Satz: Kauf bricht Miethe, wo, was der Natur des Vertrags nach, d. i. an sich, ein Sachenrecht ist (die Miethe), für ein blos persönliches und umgekehrt, wie in dem obigen Fall, was an sich blos ein persönliches Recht ist, für ein Sachenrecht gilt; wenn die Frage ist, auf welche Principien ein Gerichtshof im bürgerlichen Zustande anzuweisen sey, um in seinen Aussprüchen, wegen des einem Jeden zustehenden Rechts am Sichersten zu gehen.

D.

Von Erwerbung der Sicherheit durch Eidesablegung.
(Cautio juratoria.)

§. 40.

Man kann keinen anderen Grund angeben, der rechtlich Menschen verbinden könnte, zu glauben und zu bekennen, dass es Götter gebe, als den, damit sie einen Eid schwören, und durch die Furcht vor einer allsehenden obersten Macht, deren Rache sie feierlich gegen sich aufrufen mussten, im Fall, dass ihre Aussage falsch wäre, genöthigt werden könnten, wahrhaft im Aussagen und treu im Versprechen zu seyn. Dass man hierbei nicht auf die Moralität dieser beiden Stücke, sondern blos auf einen blinden Aberglauben derselben rechnete, ist daraus zu ersehen, dass man sich von ihrer blossen feierlichen Aussage vor Gericht in Rechtssachen keine Sicherheit versprach, obgleich die Pflicht der Wahrhaftigkeit in einem Falle, wo es auf das Heiligste, was unter Menschen nur seyn kann (aufs Recht der Menschen), ankommt, Jedermann so klar einleuchtet, mithin blosse Mährchen den Bewegungsgrund ausmachen: wie z. B. das unter den Rejangs, einem heidnischen Volk auf Sumatra, welche, nach Marsden's Zeugniss, bei den Knochen ihrer verstorbenen Anverwandten schwören, ob sie gleich gar nicht glauben, dass es noch ein Leben nach dem Tode gebe, oder der Eid der Guineaschwarzen bei ihrem Fetisch, etwa einer Vogelfeder, auf die sie sich vermessen, dass sie ihnen den Hals brechen solle u. dgl. Sie glauben, dass eine unsichtbare Macht, sie mag nun Verstand haben oder nicht, schon ihrer Natur nach, diese Zauberkraft habe, die durch einen solchen Aufruf in That versetzt wird. — Ein solcher Glaube, dessen Name Religion ist, eigentlich aber Superstition heissen sollte, ist aber für die Rechtsverwaltung unentbehrlich, weil, ohne auf ihn zu rechnen, der Gerichts-

hof nicht genugsam im Stande wäre, geheim gehaltene Facta auszumitteln und Recht zu sprechen. Ein Gesetz, das hierzu verbindet, ist also offenbar nur zum Behuf der richtenden Gewalt gegeben.

Aber nun ist die Frage: worauf gründet man die Verbindlichkeit, die Jemand vor Gerichte haben soll, eines Anderen Eid als zu Recht gültigen Beweisgrund der Wahrheit seines Vorgebens anzunehmen, der allem Hader ein Ende mache, d. i. was verbindet mich rechtlich, zu glauben, dass ein Anderer (der Schwörende) überhaupt Religion habe, um mein Recht auf seinen Eid ankommen zu lassen? Ingleichen umgekehrt: kann ich überhaupt verbunden werden, zu schwören? Beides ist an sich unrecht.

Aber in Beziehung auf einen Gerichtshof, also im bürgerlichen Zustande, wenn man annimmt, dass es kein anderes Mittel giebt, in gewissen Fällen hinter die Wahrheit zu kommen, als den Eid, muss von der Religion vorausgesetzt werden, dass sie Jeder habe, um sie, als ein Nothmittel *(in casu necessitatis)*, zum Behuf des rechtlichen Verfahrens vor einem Gerichtshofe zu gebrauchen, welcher diesen Geisteszwang *(tortura spiritualis)* für ein behenderes und dem abergläubischem Hange der Menschen angemesseneres Mittel der Aufdeckung des Verborgenen, und sich darum für berechtigt hält, es zu gebrauchen. — Die gesetzgebende Gewalt handelt aber im Grunde unrecht, diese Befugniss der richterlichen zu ertheilen; weil selbst im bürgerlichen Zustande ein Zwang zu Eidesleistungen der unverleihbaren menschlichen Freiheit zuwider ist.

Wenn die Amtseide, welche gewöhnlich promissorisch sind, dass man nämlich den ernstlichen Vorsatz habe, sein Amt pflichtmässig zu verwalten, in assertorische verwandelt würden, dass nämlich der Beamte etwa zu Ende eines Jahres (oder mehrerer) verbunden wäre, die Treue seiner Amtsführung während desselben zu beschwören: so würde dieses theils das Gewissen mehr in Bewegung bringen, als der Versprechungseid, welcher hinterher noch immer den inneren Vorwand übrig lässt, man habe, bei dem besten

Vorsatz, die Beschwerden nicht voraus gesehen, die man nur nachher während der Amtsverwaltung erfahren habe, und die Pflichtübertretungen würden auch, wenn ihre Summirung durch Aufmerker bevorstände, mehr Besorgniss der Anklage wegen erregen, als wenn sie blos eine nach der anderen (über welche die vorigen vergessen sind) gerügt würden. — Was aber das Beschwören des Glaubens *(de credulitate)* betrifft, so kann dieses gar nicht von einem Gericht verlangt werden. Denn erstlich enthält es in sich selbst einen Widerspruch: dieses Mittelding zwischen Meinen und Wissen, weil es so etwas ist, worauf man wohl zu wetten, keinesweges aber darauf zu schwören sich getrauen kann. Zweitens begeht der Richter, der solchen Glaubenseid dem Parten ansinnt, um etwas zu seiner Absicht Gehöriges, gesetzt es sey auch das gemeine Beste, auszumitteln, einen grossen Verstoss an der Gewissenhaftigkeit des Eidleistenden, theils durch den Leichtsinn, zu dem er verleitet, theils durch Gewissensbisse, die ein Mensch fühlen muss, der heute eine Sache, aus einem gewissen Gesichtspuncte betrachtet, sehr wahrscheinlich; morgen aber, aus einem anderen, ganz unwahrscheinlich finden kann, und lädirt also denjenigen, den er zu einer solchen Eidesleistung nöthigt.

Übergang von dem Mein und Dein im Naturzustande zu dem im rechtlichen Zustande überhaupt.

§. 41.

Der rechtliche Zustand ist dasjenige Verhältniss der Menschen unter einander, welches die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann, und das formale Princip der Möglichkeit desselben, nach der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens betrachtet, heisst die öffentliche Gerechtigkeit, welche in Beziehung, entweder auf die Möglichkeit, oder

Wirklichkeit, oder Nothwendigkeit des Besitzes der Gegenstände (als der Materie der Willkühr) nach Gesetzen, in die beschützende *(justitia tutatrix)*, die wechselseitig erwerbende *(justitia commutativa)* und die austheilende Gerechtigkeit *(justitia distributiva)* eingetheilt werden kann. — Das Gesetz sagt hierbei erstens blos, welches Verhalten innerlich der Form nach recht ist *(lex justi)*; zweitens, was als Materie noch auch äusserlich gesetzfähig, d. i. dessen Besitzstand rechtlich ist *(lex juridica)*; drittens, was und wovon der Ausspruch vor einem Gerichtshofe in einem besonderen Falle unter dem gegebenen Gesetze diesem gemäss, d. i. Rechtens ist *(lex justitiae)*, wo man denn auch jenen Gerichtshof selbst die Gerechtigkeit eines Landes nennt, und, ob eine solche sey oder nicht sey, als die wichtigste unter allen rechtlichen Angelegenheiten gefragt werden kann.

Der nicht rechtliche Zustand, d. i. derjenige, in welchem keine austheilende Gerechtigkeit ist, heisst der natürliche Zustand *(status naturalis)*. Ihm wird nicht der gesellschaftliche Zustand (wie Achenwall meint), und der ein künstlicher *(status artificialis)* heissen könnte, sondern der bürgerliche *(status civilis)* einer unter einer distributiven Gerechtigkeit stehenden Gesellschaft entgegengesetzt; denn es kann auch im Naturzustande rechtmässige Gesellschaften (z. B. eheliche, väterliche, häusliche überhaupt und andere beliebige mehr) geben, von denen kein Gesetz *a priori* gilt: „du sollst in diesen Zustand treten,“ wie es wohl vom rechtlichen Zustande gesagt werden kann, dass alle Menschen, die mit einander (auch unwillkührlich) in Rechtsverhältnisse kommen können, in diesen Zustand treten sollen.

Man kann den ersteren und zweiten Zustand den des Privatrechts, den letzteren und dritten aber den des öffentlichen Rechts nennen. Dieses enthält nicht mehr, oder andere Pflichten der Menschen unter sich, als in jenem gedacht werden können; die Materie des Privatrechts ist eben dieselbe in beiden. Die Gesetze des letzteren be-

treffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze nothwendig als öffentliche gedacht werden müssen.

Selbst der bürgerliche Verein *(unio civilis)* kann nicht wohl eine Gesellschaft genannt werden; denn zwischen dem Befehlshaber *(imperans)* und dem Unterthan *(subditus)* ist keine Mitgenossenschaft; sie sind nicht Gesellen, sondern einander untergeordnet, nicht beigeordnet, und die sich einander beiordnen, müssen sich, eben deshalb, untereinander als gleich ansehen, so fern sie unter gemeinsamen Gesetzen stehen. Jener Verein ist also nicht sowohl als macht vielmehr eine Gesellschaft.

§. 42.

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseyns, mit allen Anderen, aus jenem heraus, in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, übergehen. — Der Grund davon lässt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äusseren Verhältniss, im Gegensatz der Gewalt *(violentia)* entwickeln.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmässig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird: denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen, überhaupt über andere den Meister zu spielen (die Ueberlegenheit des Rechts Anderer nicht zu achten, wenn sie sich, der Macht oder List nach, diesen überlegen fühlen), in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nöthig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon

seiner Natur nach damit droht. (*Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi).*

Bei dem Vorsatze, in diesem Zustande äusserlich gesetzloser Freiheit zu seyn und zu bleiben, thun sie einander auch gar nicht unrecht, wenn sie sich untereinander befehden; denn was dem Einen gilt, das gilt auch wechselseitig dem Anderen, gleich als durch eine Übereinkunft *(uti partes de jure suo disponunt, ita jus est):* aber überhaupt thun sie im höchsten Grade daran unrecht *, in einem Zustande seyn und bleiben zu wollen, der kein rechtlicher ist, d. i. in dem Niemand des Seinen wider Gewaltthätigkeit sicher ist.

* Dieser Unterschied zwischen dem, was blos formaliter, und dem, was auch materialiter unrecht ist, hat in der Rechtslehre mannigfaltigen Gebrauch. Der Feind, der, statt seine Capitulationen mit der Besatzung einer belagerten Festung ehrlich zu vollziehen, sie bei dieser ihrem Auszuge misshandelt, oder sonst diesen Vertrag bricht, kann nicht über Unrecht klagen, wenn sein Gegner bei Gelegenheit ihm denselben Streich spielt. Aber sie thun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen, und Alles der wilden Gewalt, gleichsam gesetzmässig, überliefern, und so das Recht der Menschen überhaupt umstürzen.

Anhang

erläuternder Bemerkungen

zu den

metaphysischen Anfangsgründen

der Rechtslehre *.

Die Veranlassung zu denselben nehme ich grösstentheils von der Recension dieses Buchs in den Götting. Anz. 28. Stück, den 18. Februar 1797, welche, mit Einsicht und Schärfe der Prüfung, dabei aber doch auch mit Theilnahme und „der Hoffnung, dass jene Anfangsgründe Gewinn für die Wissenschaft bleiben werden,“ abgefasst, ich hier zum Leitfaden der Beurtheilung, überdies auch einiger Erweiterung dieses Systems, gebrauchen will.

Gleich beim Anfange der Einleitung in die Rechtslehre stösst sich mein scharfprüfender Recensent an einer Definition. — Was heisst Begehrungsvermögen? Sie ist, sagt der Text, das Vermögen, durch seine Vorstel-

* Dieser Anhang, der bei der zweiten Auflage der Rechtslehre bereits an dieser Stelle eingerückt wurde, ist die einzige wesentliche Vermehrung derselben. Er ist auch besonders gedruckt bei Nicolovius, Königsberg 1798, 31 S. gr. 8., erschienen. — Sch.

lungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu seyn. — Dieser Erklärung wird entgegengesetzt: „dass sie nichts wird, sobald man von äusseren Bedingungen der Folge des Begehrens abstrahirt. — Das Begehrungsvermögen ist aber auch dem Idealisten Etwas; obgleich diesem die Aussenwelt nichts ist.“ Antwort: Giebt es aber nicht auch eine heftige, und doch zugleich mit Bewusstseyn vergebliche, Sehnsucht (z. B. wollte Gott, jener Mann lebte noch!), die zwar thatleer, aber doch nicht folgeleer ist, und, zwar nicht an Aussendingen, aber doch im Innern des Subjects selbst mächtig wirkt (krank macht). Eine Begierde als Bestreben *(nisus)* vermittelst seiner Vorstellungen Ursache zu seyn, ist, wenn das Subject gleich die Unzulänglichkeit der letzteren zur beabsichtigten Wirkung einsieht, doch immer Causalität, wenigstens im Innern desselben. — Was hier den Missverstand ausmacht, ist: dass, da das Bewusstseyn seines Vermögens überhaupt (in dem genannten Falle) zugleich das Bewusstseyn seines Unvermögens in Ansehung der Aussenwelt ist, die Definition auf den Idealisten nicht anwendbar ist; indessen dass doch, da hier blos von dem Verhältnisse einer Ursache (der Vorstellung) zur Wirkung (dem Gefühl) überhaupt die Rede ist, die Causalität der Vorstellung (jene mag äusserlich oder innerlich seyn) in Ansehung ihres Gegenstandes im Begriff des Begehrungsvermögens unvermeidlich gedacht werden muss.

1.

Logische Vorbereitung zu einem neuerdings gewagten Rechtsbegriffe.

Wenn rechtskundige Philosophen sich bis zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre erheben, oder versteigen wollen (ohne welche alle ihre Rechtswissenschaft blos statutarisch seyn würde), so können sie über die Sicherung der Vollständigkeit ihrer Eintheilung der

Rechtsbegriffe nicht gleichgültig wegsehen; weil jene Wissenschaft sonst kein Vernunftsystem, sondern blos aufgerafftes Aggregat seyn würde. — Die Topik der Principien muss, der Form des Systems halber, vollständig seyn, d. i., es muss der Platz zu einem Begriff *(locus communis)* angezeigt werden, der nach der synthetischen Form der Eintheilung für diesen Begriff offen ist: man mag nachher auch darthun, dass einer oder der andere Begriff, der in diesen Platz gesetzt würde, an sich widersprechend sey und aus diesem Platze wegfalle.

Die Rechtslehrer haben bisher nun zwei Gemeinplätze besetzt: den des dinglichen und den des persönlichen Rechts. Es ist natürlich, zu fragen: ob auch, da noch zwei Plätze, aus der blossen Form der Verbindung beider zu einem Begriffe, als Glieder der Eintheilung *a priori*, offen stehen, nämlich der eines auf persönliche Art dinglichen, ingleichen der eines auf dingliche Art persönlichen Rechts, ob nämlich ein solcher neu hinzukommender Begriff auch statthaft sey, und vor der Hand, obzwar nur problematisch, in der vollständigen Tafel der Eintheilung angetroffen werden müsse. Das Letztere leidet keinen Zweifel. Denn die blos logische Eintheilung (die vom Inhalt der Erkenntniss — dem Object — abstrahirt) ist immer Dichotomie, z. B. ein jedes Recht ist entweder ein dingliches oder ein nicht-dingliches Recht. Diejenige aber, von der hier die Rede ist, nämlich die metaphysische Eintheilung, kann auch Tetrachotomie seyn; weil, ausser den zwei einfachen Gliedern der Eintheilung, noch zwei Verhältnisse, nämlich die der das Recht einschränkenden Bedingungen hinzukommen, unter denen das eine Recht mit dem andern in Verbindung tritt, deren Möglichkeit einer besonderen Untersuchung bedarf. — Der Begriff eines auf persönliche Art dinglichen Rechts fällt ohne weitere Umstände weg; denn es lässt sich kein Recht einer Sache gegen eine Person denken. Nun fragt sich: ob die Umkehrung dieses Verhältnisses auch eben so undenkbar sey; oder ob dieser Begriff, nämlich der eines auf

dingliche Art persönlichen Rechts, nicht allein ohne innern Widerspruch, sondern selbst auch ein nothwendiger (*a priori* in der Vernunft gegebener) zum Begriffe des äusseren Mein und Dein gehörender Begriff sey, Personen auf ähnliche Art als Sachen, zwar nicht in allen Stücken zu behandeln, aber sie doch zu besitzen und in vielen Verhältnissen mit ihnen als Sachen zu verfahren.

2.

Rechtfertigung des Begriffs von einem auf dingliche Art persönlichen Recht.

Die Definition des auf dingliche Art persönlichen Rechts ist nun kurz und gut diese: „es ist das Recht des Menschen, eine Person ausser sich als das Seine* zu haben.“ Ich sage mit Fleiss eine Person; denn einen anderen Menschen, der durch Verbrechen seine Persönlichkeit eingebüsst hat (zum Leibeigenen geworden ist), könnte man wohl als das Seine haben; von diesem Sachenrecht ist aber hier nicht die Rede.

Ob nun jener Begriff „als neues Phänomen am juristischen Himmel“ eine *Stella mirabilis* (eine bis zum Stern erster Grösse wachsende, vorher nie gesehene, allmälig aber wieder verschwindende, vielleicht einmal wiederkehrende Erscheinung), oder blos eine Sternschnuppe sey? das soll jetzt untersucht werden.

* Ich sage hier auch nicht: „eine Person als die meinige (mit dem Adjectiv), sondern als das Meine (*το meum*, mit dem Substantiv) zu haben. Denn ich kann sagen: dieser ist mein Vater, das bezeichnet nur mein physisches Verhältniss (der Verknüpfung) zu ihm überhaupt. Z. B. „ich habe einen Vater.“ Aber ich kann nicht sagen: „ich habe ihn als das Meine.“ Sage ich aber mein Weib: so bedeutet dieses ein besonderes, nämlich rechtliches, Verhältniss des Besitzers zu einem Gegenstande (wenn es auch eine Person wäre), als Sache. Besitz (physischer) aber ist die Bedingung der Möglichkeit der Handhabung (*manipulatio*) eines Dinges als einer Sache; wenn dieses gleich, in einer anderen Beziehung, zugleich als Person behandelt werden muss.

3.

Beispiele.

Etwas Äusseres als das Seine haben heisst es rechtlich besitzen; Besitz aber ist die Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs. Wenn diese Bedingung blos als die physische gedacht wird, so heisst der Besitz Inhabung. — Rechtmässige Inhabung reicht nun zwar allein nicht zu, um deshalb den Gegenstand für das Meine auszugeben, oder es dazu zu machen; wenn ich aber, es sey aus welchem Grunde es wolle, befugt bin, auf die Inhabung eines Gegenstandes zu dringen, der meiner Gewalt entwischt oder entrissen ist, so ist dieser Rechtsbegriff ein Zeichen (wie Wirkung von ihrer Ursache), dass ich mich für befugt halte, ihn als das Meine, mich aber auch als im intelligibelen Besitz desselben befindlich gegen ihn zu verhalten und diesen Gegenstand so zu gebrauchen.

Das Seine bedeutet zwar hier nicht das des Eigenthums an der Person eines Anderen (denn Eigenthümer kann ein Mensch nicht einmal von sich selbst, viel weniger von einer andern Person seyn), sondern nur das Seine des Niessbrauchs *(jus utendi, fruendi)*, unmittelbar von dieser Person, gleich als von einer Sache, doch ohne Abbruch an ihrer Persönlichkeit, als Mittel zu meinem Zweck, Gebrauch zu machen.

Dieser Zweck aber, als Bedingung der Rechtmässigkeit des Gebrauchs, muss moralisch nothwendig seyn. Der Mann kann weder das Weib begehren, um es gleich als Sache zu geniessen, d. i. unmittelbares Vergnügen an der blos thierischen Gemeinschaft mit demselben zu empfinden, noch das Weib sich ihm dazu hingeben, ohne dass beide Theile ihre Persönlichkeit aufgeben (fleischliche oder viehische Beiwohnung), d. i. ohne unter der Bedingung der Ehe, welche, als wechselseitige Dahingebung seiner Person selbst in den Besitz der anderen, vorher geschlossen werden muss: um durch körperlichen Gebrauch,

den ein Theil vom anderen macht, sich nicht zu entmenschen.

Ohne diese Bedingung ist der fleischliche Genuss dem Grundsatz (wenn gleich nicht immer der Wirkung) nach cannibalisch. Ob mit Maul und Zähnen, der weibliche Theil durch Schwängerung, und daraus vielleicht erfolgende, für ihn tödtliche, Niederkunft, der männliche aber durch von öfteren Ansprüchen des Weibes an das Geschlechtsvermögen des Mannes herrührende Erschöpfungen aufgezehrt wird, ist blos in der Manier zu geniessen unterschieden, und ein Theil ist in Ansehung des anderen, bei diesem wechselseitigen Gebrauche der Geschlechtsorgane, wirklich eine verbrauchbare Sache *(res fungibilis)*, zu welcher also sich vermittelst eines Vertrags zu machen, es ein gesetzwidriger Vertrag *(pactum turpe)* seyn würde.

Eben so kann der Mann mit dem Weibe kein Kind, als ihr beiderseitiges Machwerk *(res artificialis)*, zeugen, ohne dass beide Theile sich gegen dieses und gegen einander die Verbindlichkeit zuziehen, es zu erhalten: welches doch auch die Erwerbung eines Menschen gleich als einer Sache, aber nur der Form nach (einem blos auf dingliche Art persönlichem Rechte angemessen) ist. Die Eltern* haben ein Recht gegen jeden Besitzer des Kindes, das aus ihrer Gewalt gebracht worden *(jus in re)*, und zugleich ein Recht, es zu allen Leistungen und aller Befolgung ihrer Befehle zu nöthigen, die einer möglichen gesetzlichen Freiheit nicht zuwider sind *(jus ad rem)*: folglich auch ein persönliches Recht gegen dasselbe.

Endlich, wenn bei eintretender Volljährigkeit die Pflicht der Eltern zur Erhaltung ihrer Kinder aufhört, so haben jene noch das Recht, diese als ihren Befehlen unterworfene Hausgenossen zu Erhaltung des Hauswesens zu

* In Deutscher Schreibart werden unter dem Wort Aelteren *Seniores*: unter den Eltern aber *Parentes* verstanden, welches im Sprachlaut nicht zu unterscheiden, dem Sinne nach aber sehr unterschieden ist.

brauchen, bis zur Entlassung derselben, welches eine Pflicht der Eltern gegen diese ist, die aus der natürlichen Beschränkung des Rechts der ersteren folgt. Bis dahin sind sie zwar Hausgenossen und gehören zur Familie, aber von nun an gehören sie zur Dienerschaft *(famulatus)* in derselben, die folglich nicht anders als durch Vertrag zu dem Seinen des Hausherrn (als seine Domestiken) hinzukommen können. — Eben so kann auch eine Dienerschaft ausser der Familie zu dem Seinen des Hausherrn nach einem auf dingliche Art persönlichen Rechte gemacht und als Gesinde *(famulatus domesticus)* durch Vertrag erworben werden. Ein solcher Vertrag ist nicht der einer blossen Verdingung *(locatio, conductio operae)*, sondern der Hingebung seiner Person in den Besitz des Hausherrn, Vermiethung *(locatio, conductio personae)*, welche darin von jener Verdingung unterschieden ist, dass das Gesinde sich zu allem Erlaubten versteht, was das Wohl des Hauswesens betrifft und ihm nicht, als bestellte und specifisch bestimmte Arbeit, aufgetragen wird; anstatt dass der zur bestimmten Arbeit gedungene (Handwerker oder Tagelöhner) sich nicht zu dem Seinen des Anderen hingiebt und so auch kein Hausgenosse ist. — Des letzteren, weil er nicht im rechtlichen Besitz des Anderen ist, der ihn zu gewissen Leistungen verpflichtet, kann der Hausherr, wenn jener auch sein häuslicher Einwohner *(inquilinus)* wäre, sich nicht *(via facti)* als einer Sache bemächtigen, sondern muss nach dem persönlichen Recht auf die Leistung des Versprochenen dringen, welche ihm durch Rechtsmittel *(via juris)* zu Gebote stehen. — — So viel zur Erläuterung und Vertheidigung eines befremdlichen, neu hinzukommenden Rechtstitels in der natürlichen Gesetzlehre, der doch stillschweigend immer im Gebrauch gewesen ist.

4.

Über die Verwechelung des dinglichen mit dem persönlichen Rechte.

Ferner ist mir als Heterodoxie im natürlichen Privatrechte auch der Satz: Kauf bricht Miethe (R. l. §. 30. S. 107.), zur Rüge aufgestellt worden.

Dass Jemand die Miethe seines Hauses vor Ablauf der bedungenen Zeit der Einwohnung dem Miether aufkündigen, und also gegen diesen, wie es scheint, sein Versprechen brechen könne, wenn er es nur zur gewöhnlichen Zeit des Verziehens, in der dazu gewohnten bürgerlich-gesetzlichen Frist, thut, scheint freilich beim ersten Anblick allen Rechten aus einem Vertrage zu widerstreiten. — Wenn aber bewiesen werden kann, dass der Miether, da er seinen Miethscontract machte, wusste oder wissen musste: dass das ihm gethane Versprechen des Vermiethers, als Eigenthümers, natürlicherweise (ohne dass es im Contract ausdrücklich gesagt werden durfte), also stillschweigend, an die Bedingung geknüpft war: wofern dieser sein Haus binnen dieser Zeit nicht verkaufen sollte (oder es bei einem, etwa über ihn eintretenden Concurs seinen Gläubigern überlassen müsste): so hat dieser sein schon an sich der Vernunft nach bedingtes Versprechen nicht gebrochen, und der Miether ist, durch die ihm vor der Miethzeit geschehene Aufkündigung, an seinem Rechte nicht verkürzt worden.

Denn das Recht des letzteren aus dem Miethscontracte ist ein persönliches Recht auf das, was eine gewisse Person der anderen zu leisten hat *(jus ad rem)*; nicht gegen jeden Besitzer der Sache *(jus in re)*, ein dingliches.

Nun konnte der Miether sich wohl in seinem Miethscontracte sichern und sich ein dingliches Recht am Hause verschaffen: er durfte nämlich diesen nur auf das Haus des Vermiethers, als am Grunde haftend, einschreiben (ingrossiren) lassen: alsdann konnte er durch keine Aufkün-

digung der Eigenthümers, selbst nicht durch dessen Tod (den natürlichen oder auch den bürgerlichen, den Bankrott), vor Ablauf der abgemachten Zeit aus der Miethe gesetzt werden. Wenn er es nicht that; weil er etwa frei seyn wollte, anderweitig eine Miethe auf bessere Bedingungen zu schliessen, oder der Eigenthümer sein Haus nicht mit einem solchen *onus* belegt wissen wollte, so ist daraus zu schliessen: dass ein Jeder von beiden in Ansehung der Zeit der Aufkündigung (die bürgerlich bestimmte Frist zu derselben ausgenommen) einen stillschweigend-bedingten Contract gemacht zu haben sich bewusst war, ihn ihrer Convenienz nach wieder aufzulösen. Die Bestätigung der Befugniss, durch den Kauf Miethe zu brechen, zeigt sich auch an gewissen rechtlichen Folgerungen aus einem solchen nackten Miethscontracte: denn den Erben des Miethers, wenn dieser verstorben ist, wird doch nicht die Verbindlichkeit zugemuthet, die Miethe fortzusetzen; weil diese nur die Verbindlichkeit gegen eine gewisse Person ist, die mit dieser ihrem Tode aufhört (wobei doch die gesetzliche Zeit der Aufkündigung immer mit in Anschlag gebracht werden muss). Eben so wenig kann das Recht des Miethers, als eines solchen, auch auf seine Erben ohne einen besondern Vertrag übergehen; so wie er auch beim Leben beider Theile, ohne ausdrückliche Ubereinkunft, keinen Aftermiether zu setzen befugt ist.

5.

Zusatz zur Erörterung der Begriffe des Strafrechts.

Die blosse Idee einer Staatsverfassung unter Menschen führt schon den Begriff einer Strafgerechtigkeit bei sich, welche der obersten Gewalt zusteht. Es fragt sich nur, ob die Strafarten dem Gesetzgeber gleichgültig sind, wenn sie nur als Mittel dazu taugen, das Verbrechen (als Verletzung der Staatssicherheit im Besitz des Seinen eines Jeden) zu entfernen, oder ob auch noch auf Achtung für die Menschheit, in der Person des Missethäters (d. i. für

die Gattung), Rücksicht genommen werden müsse, und zwar aus blossen Rechtsgründen, indem ich das *jus talionis*, der Form nach, noch immer für die einzige *a priori* bestimmende (nicht aus der Erfahrung, welche Heilmittel zu dieser Absicht die kräftigsten wären, hergenommen) Idee als Princip des Strafrechts halte *. — Wie wird es aber mit den Strafen gehalten werden, die keine **Erwiederung** zulassen; weil diese entweder an sich unmöglich, oder selbst ein strafbares Verbrechen an der Menschheit überhaupt seyn würden, wie z. B. das der Nothzüchtigung: ingleichen das der Päderastie, oder Bestialität. Die beiden ersteren durch Castration (entweder wie eines weissen oder schwarzen Verschnittenen im Serail), das letztere durch Ausstossung aus der bürgerlichen Gesellschaft auf immer, weil er sich selbst der menschlichen unwürdig gemacht hat. — *Per quod quis peccat per idem punitur et idem.* — Die gedachten Verbrechen heissen darum unnatürlich, weil sie an der Menschheit selbst ausgeübt werden. — Willkührlich Strafen für sie zu verhängen, ist dem Begriff einer Straf-Gerechtigkeit buchstäblich zuwider. Nur dann kann der Verbrecher nicht klagen, dass ihm unrecht geschehe, wenn er seine Übelthat sich selbst über den

* In jeder Bestrafung liegt etwas das Ehrgefühl des Angeklagten (mit Recht) Kränkendes; weil sie einen blossen einseitigen Zwang enthält und so an ihm die Würde eines Staatsbürgers, als eines solchen, in einem besonderen Fall wenigstens suspendirt ist: da er einer äusseren Pflicht unterworfen wird, der er seinerseits keinen Widerstand entgegen setzen darf. Der Vornehme und Reiche, der auf den Beutel geklopft wird, fühlt mehr seine Erniedrigung, sich unter den Willen des geringeren Mannes beugen zu müssen, als den Geldverlust. Die Strafgerechtigkeit *(justitia punitiva)*, da nämlich das Argument der Strafbarkeit moralisch ist, *(quia peccatum est)*, muss hier von der Strafklugheit, da es bloss pragmatisch ist *(ne peccetur)* und sich auf Erfahrung von dem gründet, was am stärksten wirkt, Verbrechen abzuhalten, unterschieden werden, und hat in der Topik der Rechtsbegriffe einen ganz anderen Ort, *locus justi*, nicht des *conducibilis*, oder des Zuträglichen in gewisser Absicht, noch auch den des blossen *honesti*, dessen Ort in der Ethik aufgesucht werden muss.

Hals zieht, und ihm, wenn gleich nicht dem Buchstaben, doch dem Geiste des Strafgesetzes gemäss, das widerfährt, war er an Andern verbrochen hat.

6.

Vom Recht der Ersitzung.

„Das Recht der Ersitzung *(Usucapio)* soll, nach S. 109 ff. durchs Naturrecht begründet werden. Denn nähme man nicht an, dass durch den ehrlichen Besitz eine ideale Erwerbung, wie sie hier genannt wird, begründet werde, so wäre gar keine Erwerbung peremtorisch gesichert," (Aber Hr. K. nimmt ja selbst im Naturstande eine nur provisorische Erwerbung an, und dringt deswegen auf die juristische Nothwendigkeit der bürgerlichen Verfassung. — — „Ich behaupte mich als ehrlicher Besitzer aber nur gegen den, der nicht beweisen kann, dass er eher als ich ehrlicher Besitzer derselben Sache war, und mit seinem Willen zu seyn nicht aufgehört hat.") — — Davon ist nun hier nicht die Rede, sondern ob ich mich auch als Eigenthümer behaupten kann, wenn sich gleich ein Prätendent als früherer wahrer Eigenthümer der Sache melden sollte, die Erkundung aber seiner Existenz als Besitzers und seines Besitzstandes als Eigenthümers schlechterdings unmöglich war; welches Letztere alsdann zutrifft, wenn dieser gar kein öffentlich gültiges Zeichen seines ununterbrochenen Besitzes (es sey aus eigener Schuld oder auch ohne sie), z. B. durch Einschreibung in Matrikeln, oder unwidersprochene Stimmgebung als Eigenthümer in bürgerlichen Versammlungen, von sich gegeben hat.

Denn die Frage ist hier: wer soll seine rechtmässige Erwerbung beweisen? Dem Besitzer kann diese Verbindlichkeit *(onus probandi)* nicht aufgebürdet werden; denn er ist, so weit wie seine constatirte Geschichte reicht, im Besitz derselben. Der frühere angebliche Eigenthümer der Sache ist durch eine Zwischenzeit, innerhalb deren er keine

bürgerlich gültige Zeichen seines Eigenthums gab, von der Reihe der auf einander folgenden Besitzer nach Rechtsprincipien ganz abgeschnitten. Diese Unterlassung irgend eines öffentlichen Besitzacts macht ihn zu einem unbetitelten Prätendenten. (Dagegen heisst es hier, wie bei der Theologie, *conservatio est continua creatio.)* Wenn sich auch ein bisher nicht manifestirter, obzwar hinten nach mit aufgefundenen Documenten versehener Prätendent vorfände, so würde doch wiederum auch bei diesem der Zweifel vorwalten, ob nicht ein noch älterer Prätendent dereinst auftreten und seine Ansprüche auf den früheren Besitz gründen könnte. — Auf die Länge der Zeit des Besitzes kommt es hierbei gar nicht an, um die Sache endlich zu ersitzen *(acquirere per usucapionem)*. Denn es ist ungereimt, anzunehmen, dass ein Unrecht dadurch, dass es lange gewährt hat, nach gerade ein Recht werde. Der (noch so lange) Gebrauch setzt das Recht in der Sache voraus: weit gefehlt, dass dieses sich auf jenen gründen sollte. Also ist die Ersitzung *(usucapio)* als Erwerbung durch den langen Gebrauch einer Sache ein sich selbst widersprechender Begriff. Die Verjährung der Ansprüche als Erhaltungsart *(conservatio possessionis meae per praescriptionem)* ist es nicht weniger; indessen doch ein von dem vorigen unterschiedener Begriff, was das Argument der Zueignung betrifft. Es ist nämlich ein negativer Grund, d. i. der gänzliche Nichtgebrauch seines Rechts, selbst nicht einmal der, welcher nöthig ist, um sich als Besitzer zu manifestiren, für eine Verzichtthuung auf dieselbe *(derelictio)*, welche ein rechtlicher Act, d. i. Gebrauch seines Rechts gegen einen andern ist, um durch Ausschliessung desselben vom Anspruche *(per praescriptionem)* das Object desselben zu erwerben, welches einen Widerspruch enthält.

Ich erwerbe also ohne Beweisführung und ohne allen rechtlichen Act: Ich brauche nicht zu beweisen, sondern durchs Gesetz *(lege)* und was dann? Die öffentliche Befreiung von Ansprüchen, d. i. die gesetzliche Sicherheit

meines **Besitzes**, dadurch, dass ich nicht den Beweis führen darf, und mich auf einen ununterbrochenen Besitz gründe. Dass aber alle **Erwerbung** im Naturstande blos provisorisch ist, das hat keinen Einfluss auf die Frage von der Sicherheit des **Besitzes** des Erworbenen, welche vor jener vorhergehen muss.

7.

Von der Beerbung.

Was das Recht der Beerbung anlangt, so hat den Herrn Recensenten diesesmal sein Scharfblick, den Nerven des Beweises meiner Behauptung zu treffen, verlassen. — Ich sage ja nicht S. 112: „dass ein jeder Mensch nothwendigerweise jede ihm **angebotene Sache**, durch deren Annehmung er nur gewinnen, nichts verlieren kann, annehme“ (denn solche Sachen giebt es gar nicht), sondern dass ein Jeder das **Recht des Angebots** in demselben Augenblicke unvermeidlich und stillschweigend, dabei aber doch gültig, immer wirklich annehme: wenn es nämlich die Natur der Sache so mit sich bringt, dass der Widerruf schlechterdings unmöglich ist, nämlich im Augenblicke seines Todes; denn da kann der Promittent nicht widerrufen, und der Promissar ist, ohne irgend einen rechtlichen Act begehen zu dürfen, in demselben Augenblicke Acceptant, nicht der versprochenen Erbschaft, sondern des Rechts, sie anzunehmen oder auszuschlagen. In diesem Augenblicke sieht er sich bei Eröffnung des Testaments, dass er, schon vor der Acceptation der Erbschaft, vermögender geworden ist, als er war; denn er hat ausschliesslich **die Befugniss zu acceptiren** erworben, welche schon ein Vermögensumstand ist. — Dass hierbei ein bürgerlicher Zustand vorausgesetzt wird, um etwas zu dem **Seinen** eines **Andern** zu machen, wenn man nicht mehr da ist, dieser Übergang des Besitzthums aus der Todtenhand, ändert in Ansehung der Möglichkeit der Erwerbung nach allgemeinen Principien des Naturrechts nichts, wenn gleich der Anwendung der-

selben auf den vorkommenden Fall eine bürgerliche Verfassung zum Grunde gelegt werden muss. — Eine Sache nämlich, die ohne Bedingung anzunehmen oder auszuschlagen in meine freie Wahl gestellt wird, heisst *res jacens*. Wenn der Eigenthümer einer Sache mir etwas, z. B. ein Möbel des Hauses, aus dem ich auszuziehen eben im Begriffe bin, umsonst anbietet (verspricht, es soll mein seyn), so habe ich, so lange er nicht widerruft (welches, wenn er darüber stirbt, unmöglich ist), ausschliesslich ein Recht zur Acceptation des Angebotenen *(jus in re jacente)*, d. i. ich allein kann es annehmen oder ausschlagen, wie es mir beliebt: und dieses Recht, ausschliesslich zu wählen, erlange ich nicht vermittelst eines besonderen rechtlichen Acts meiner Declaration, ich wolle, dieses Recht solle mir zustehen, sondern ohne denselben *(lege)*. — Ich kann also zwar mich dahin erklären, ich wolle, die Sache solle mir nicht angehören (weil diese Annahme mir Verdriesslichkeiten mit Andern zuziehen dürfte), aber ich kann nicht wollen, ausschliesslich die Wahl zu haben, ob sie mir angehören solle oder nicht; denn dieses Recht (des Annehmens oder Ausschlagens) habe ich ohne alle Declaration meiner Annahme unmittelbar durchs Angebot: denn wenn ich sogar die Wahl zu haben ausschlagen könnte, so würde ich wählen nicht zu wählen, welches ein Widerspruch ist. Dieses Recht zu wählen geht nun im Augenblicke des Todes des Erb-Lassers auf mich über, durch dessen Vermächtniss *(institutio haeredis)* ich zwar noch nichts von der Habe und Gut des Erb-Lassers, aber doch den blosrechtlichen (intelligibeln) Besitz dieser Habe oder eines Theils derselben erwerbe: deren Annahme ich mich nun zum Vortheil Anderer begeben kann, mithin dieser Besitz keinen Augenblick unterbrochen ist, sondern die Succession als eine stätige Reihenfolge, vom Sterbenden zum eingesetzten Erben durch seine Acceptation übergeht, und so der Satz: *testamenta sunt juris naturae*, wider alle Zweifel befestigt wird.

8.

Von den Rechten des Staats in Ansehung ewiger Stiftungen für seine Unterthanen.

Stiftung *(sanctio testamentaria beneficii perpetui)* ist die freiwillige, durch den Staat bestätigte, für gewisse auf einander folgende Glieder desselben, bis zu ihrem gänzlichen Aussterben, errichtete wohlthätige Anstalt. — Sie heisst ewig, wenn die Verordnung zu Erhaltung derselben mit der Constitution des Staats selbst vereinigt ist (denn der Staat muss für ewig angesehen werden); ihre Wohlthätigkeit aber ist entweder für das Volk überhaupt, oder für einen nach gewissen besonderen Grundsätzen vereinigten Theil desselben, einen Stand, oder für eine Familie und die ewige Fortdauer ihrer Descendenten abgezweckt. Ein Beispiel vom ersteren sind die Hospitäler, vom zweiten die Kirchen, vom dritten die Orden (geistliche und weltliche), vom vierten die Majorate.

Von diesen Corporationen und ihrem Rechte zu succediren sagt man nun, sie können nicht aufgehoben werden, weil es durch Vermächtniss zum Eigenthum des eingesetzten Erben geworden sey, und eine solche Verfassung *(corpus mysticum)* aufzuheben so viel heisse, als Jemandem das Seine nehmen.

A.

Die wohlthätige Anstalt für Arme, Invalide und Kranke, welche auf dem Staatsvermögen fundirt worden (in Stiften und Hospitälern), ist allerdings unablöslich. Wenn aber nicht der Buchstabe, sondern der Sinn des Willens des Testators den Vorzug haben soll, so können sich wohl Zeitumstände ereignen, welche die Aufhebung einer solchen Stiftung wenigstens ihrer Form nach anräthig machen. — So hat man gefunden: dass der Arme und Kranke (den vom Narrenhospital ausgenommen) besser und wohlfeiler versorgt werde, wenn ihm die Beihülfe in einer ge-

wissen (dem Bedürfnisse der Zeit proportionirten) Geldsumme, wofür er sich, wo er will, bei seinen Verwandten oder sonst Bekannten, einmiethen kann, gereicht wird, als wenn — wie im Hospital von Greenwich — prächtige und dennoch die Freiheit sehr beschränkende, mit einem kostbareu Personale versehene Anstalten, dazu getroffen werden. — Da kann man nun nicht sagen, der Staat nehme dem zum Genuss dieser Stiftung berechtigten Volke das Seine, sondern er befördert es vielmehr, indem er weisere Mittel zur Erhaltung desselben wählt.

B.

Die Geistlichkeit, welche sich fleischlich nicht fortpflanzt (die katholische), besitzt, mit Begünstigung des Staats, Ländereien und daran haftende Unterthanen, die einem geistlichen Staate (Kirche genannt) angehören, welchem die Weltlichen durch Vermächtniss zum Heil ihrer Seelen sich als ihr Eigenthum hingegeben haben, und so hat der Klerus als ein besonderer Stand ein Besitzthum, das sich von einem Zeitalter zum anderen gesetzmässig vererben lässt und durch päpstliche Bullen hinreichend documentirt ist. — Kann man nun wohl annehmen, dass dieses Verhältniss derselben zu den Laien durch die Machtvollkommenheit des weltlichen Staats geradezu den ersteren könne genommen werden, und würde das nicht so viel seyn, als Jemandem mit Gewalt das Seine nehmen; wie es doch von Ungläubigen der Französischen Republik versucht wird?

Die Frage ist hier: ob die Kirche dem Staat oder der Staat der Kirche als das Seine angehören könne; denn zwei oberste Gewalten können einander ohne Widerspruch nicht untergeordnet seyn. — Dass nur die erstere Verfassung *(politico-hierarchica)* Bestand an sich haben könne, ist an sich klar: denn alle bürgerliche Verfassung ist von dieser Welt, weil sie eine irdische Gewalt (der Menschen) ist, die sich sammt ihren Folgen in der Erfah-

rung documentiren lässt. Die Gläubigen, deren Reich im Himmel und in jener Welt ist, müssen, in so ferne man ihnen eine sich auf dieses beziehende Verfassung *(hierarchico-politica)* zugesteht, sich den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen. — Also findet nur die erstere Verfassung statt.

Religion (in der Erscheinung), als Glaube an die Satzungen der Kirche und die Macht der Priester, als Aristokraten einer solchen Verfassung, oder auch, wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Grossbritannien mit der Irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger, wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion, von den Staatsdiensten und den Vortheilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.

Wenn nun gewisse andächtige und gläubige Seelen, um der Gnade theilhaftig zu werden, welche die Kirche den Gläubigen auch nach dieser ihrem Tode zu erzeigen verspricht, eine Stiftung auf ewige Zeiten errichten, durch welche gewisse Ländereien derselben nach ihrem Tode ein Eigenthum der Kirche werden sollen, und der Staat an diesem oder jenem Theil, oder gar ganz, sich der Kirche lehnspflichtig macht, um durch Gebete, Ablässe und Büssungen, durch welche die dazu bestellten Diener derselben (die Geistlichen) das Loos in der anderen Welt ihnen vortheilhaft zu machen verheissen: so ist eine solche vermeintlich auf ewige Zeiten gemachte Stiftung keineswegs auf ewig begründet, sondern der Staat kann diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will. — Denn die Kirche selbst ist ein blos auf Glauben errichtetes Institut, und, wenn die Täuschung aus dieser Meinung durch Volksaufklärung verschwunden ist, so fällt auch die darauf gegründete furchtbare Gewalt des Klerus weg, und der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemaassten Eigenthums der Kirche: nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens; wie-

wohl die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden, aus ihrem Rechte fordern können.

Selbst Stiftungen zu ewigen Zeiten für Arme oder Schulanstalten, sobald sie einen gewissen, von dem Stifter nach seiner Idee bestimmten entworfenen Zuschnitt haben, können nicht auf ewige Zeiten fundirt und der Boden damit belästigt werden; sondern der Staat muss die Freiheit haben, sie nach dem Bedürfnisse der Zeit einzurichten. — Dass es schwerer hält, diese Idee allerwärts auszuführen (z. B. die Pauperburschen die Unzulänglichkeit des wohlthätig errichteten Schulfonds durch bettelhaftes Singen ergänzen zu müssen), darf Niemanden wundern; denn der, welcher gutmüthiger- aber doch zugleich etwas ehrbegierigerweise eine Stiftung macht, will, dass sie nicht ein Anderer nach seinen Begriffen umändere, sondern Er darin unsterblich sey. Das ändert aber nicht die Beschaffenheit der Sache selbst und das Recht des Staats, ja die Pflicht desselben zum Umändern einer jeden Stiftung, wenn sie der Erhaltung und dem Fortschreiten desselben zum Besseren entgegen ist, kann daher niemals als auf ewig begründet betrachtet werden.

C.

Der Adel eines Landes, das selbst nicht unter einer aristokratischen, sondern monarchischen Verfassung steht, mag immer ein, für ein gewisses Zeitalter erlaubtes, und den Umständen nach nothwendiges Institut seyn; aber dass dieser Stand auf ewig könne begründet werden, und ein Staatsoberhaupt nicht solle die Befugniss haben, diesen Standesvorzug gänzlich aufzuheben, oder, wenn er es thut, man sagen könne, er nehme seinem (adligen) Unterthan das Seine, was ihm erblich zukommt, kann keineswegs behauptet werden. Er ist eine temporäre, vom Staat autorisirte, Zunftgenossenschaft, die sich nach den Zeitumständen bequemen muss, und dem allgemeinen Menschenrechte,

das so lange suspendirt war, nicht Abbruch thun darf. — Denn der Rang des Edelmanns im Staate ist von der Constitution selber nicht allein abhängig, sondern ist nur ein Accidens derselben, das nur durch Inhärenz in demselben existiren kann (ein Edelmann kann ja als ein solcher, nur im Staate, nicht im Stande der Natur gedacht werden). Wenn also der Staat seine Constitution abändert, so kann der, welcher hiermit jenen Titel und Vorrang einbüsst, nicht sagen, es sey ihm das Seine genommen; weil er es nur unter der Bedingung der Fortdauer dieser Staatsform das Seine nennen konnte: der Staat aber diese abzuändern (z. B. in den Republicanism umzuformen) das Recht hat. — Die Orden und der Vorzug, gewisse Zeichen desselben zu tragen, geben also kein ewiges Recht dieses Besitzes.

D.

Was endlich die Majoratsstiftung betrifft, da ein Gutsbesitzer durch Erbeseinsetzung verordnet: dass in der Reihe der auf einander folgenden Erben immer der nächste von der Familie der Gutsherr seyn solle (nach der Analogie mit einer monarchisch-erblichen Verfassung eines Staats, wo der Landesherr es ist), so kann eine solche Stiftung nicht allein mit Beistimmung aller Agnaten jederzeit aufgehoben werden, und darf nicht auf ewige Zeiten — gleich als ob das Erbrecht am Boden haftete, — immerwährend fortdauern, noch gesagt werden, es sey eine Verletzung der Stiftung und des Willens des Urahnherrn derselben, des Stifters, sie eingehen zu lassen: sondern der Staat hat auch hier ein Recht, ja sogar die Pflicht, bei den allmälig eintretenden Ursachen seiner eigenen Reform ein solches föderatives System seiner Unterthanen, gleich als Unterkönige (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen), wenn es erloschen ist, nicht weiter aufkommen zu lassen.

Beschluss.

Zuletzt hat der Herr Recensent von den unter der Rubrik, öffentliches Recht, aufgeführten Ideen „von denen, wie er sagt, der Raum nicht erlaube, sich darüber zu äussern," noch Folgendes angemerkt. „Unseres Wissens hat noch kein Philosoph den paradoxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: dass die blosse Idee der Oberherrschaft mich nöthigen soll, Jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen? Dass man Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man Diesen oder Jenen, dessen Daseyn nicht einmal *a priori* gegeben ist, *a priori* für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei seyn?" — Nun, hierbei die Paradoxie eingeräumt, hoffe ich, es solle, näher betrachtet, doch wenigstens der Heterodoxie nicht überwiesen werden können; vielmehr solle es dem einsichtsvollen und mit Bescheidenheit tadelnden, gründlichen Recensenten (der, jenes genommenen Anstosses ungeachtet, „diese metaph. A. G. der Rechtslehre im Ganzen als Gewinn für die Wissenschaft ansieht") nicht gereuen, sie, wenigstens als einen der zweiten Prüfung nicht unwürdigen Versuch, gegen Anderer trotzige und seichte Absprechungen in Schutz genommen zu haben.

Dass dem, welcher sich im Besitz der zu oberst gebietenden und gesetzgebenden Gewalt über ein Volk befindet, müsse gehorcht werden und zwar so juridisch-unbedingt, dass auch nur nach dem Titel dieser seiner Erwerbung öffentlich zu forschen, also ihn zu bezweifeln, um sich, bei etwaiger Ermangelung desselben, ihm zu widersetzen, schon strafbar: dass es ein kategorischer Imperativ sey: gehorchet der Obrigkeit (in Allem, was nicht dem innern Moralischen widerstreitet), die Gewalt über Euch hat, ist der anstössige Satz, der in Abrede gezogen wird. — Nicht allein aber dieses Princip, welches

ein Factum (die Bemächtigung) als Bedingung dem Rechte zum Grunde legt, sondern dass selbst die blosse Idee der Oberherrschaft über ein Volk mich, der ich zu ihm gehöre, nöthige, ohne vorhergehende Forschung, dem angemaassten Rechte zu gehorchen (R. L. §. 44.), das scheint die Vernunft des Recensenten zu empören.

Ein jedes Factum (Thatsache) ist Gegenstand in der Erscheinung (der Sinne); dagegen das, was nur durch reine Vernunft vorgestellt werden kann, was zu den Ideen gezählt werden muss, denen adäquat kein Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, dergleichen eine vollkommene rechtliche Verfassung unter Menschen ist, das ist das Ding an sich selbst.

Wenn dann nun ein Volk, durch Gesetze unter einer Obrigkeit vereinigt, da ist, so ist der Idee der Einheit desselben überhaupt unter einem machthabenden obersten Willen, gemäss, als Gegenstand der Erfahrung gegeben; aber freilich nur in der Erscheinung, d. i. eine rechtliche Verfassung, im allgemeinen Sinne des Worts, ist da; und, obgleich sie mit grossen Mängeln und groben Fehlern behaftet seyn und nach und nach wichtiger Verbesserungen bedürfen mag, so ist es doch schlechterdings unerlaubt und sträflich, ihr zu widerstehen; weil, wenn das Volk dieser, obgleich noch fehlerhaften Verfassung und der obersten Autorität Gewalt entgegen setzen zu dürfen, sich berechtigt hielte, es sich dünken würde, ein Recht zu haben: Gewalt an die Stelle der alle Rechte zu oberst vorschreibenden Gesetzgebung zu setzen; welches einen sich selbst zerstörenden obersten Willen abgeben würde.

Die Idee einer Staatsverfassung überhaupt, welche zugleich absolutes Gebot der nach Rechtsbegriffen urtheilenden praktischen Vernunft für ein jedes Volk ist, ist heilig und unwiderstehlich; und, wenn gleich die Organisation des Staats durch sich selbst fehlerhaft wäre, so kann doch keine subalterne Gewalt in demselben dem gesetzgebenden Oberhaupte desselben thätlichen Widerstand entgegensetzen, sondern die ihm anhängenden Gebrechen

müssen durch Reformen, die er an sich selbst verrichtet, allmälig gehoben werden; weil sonst bei einer entgegengesetzten Maxime des Unterthans (nach eigenmächtiger Willkühr zu verfahren) eine gute Verfassung selbst nur durch blinden Zufall zu Stande kommen kann. — Das Gebot: „Gehorchet der Obrigkeit, die Gewalt über Euch hat", grübelt nicht nach, wie sie zu dieser Gewalt gekommen sey (um sie allenfalls zu untergraben); denn die, welche schon da ist, unter welcher Ihr lebt, ist schon im Besitz der Gesetzgebung, über die Ihr zwar öffentlich vernünfteln, Euch aber selbst nicht zu widerstrebenden Gesetzgebern aufwerfen könnt.

Unbedingte Unterwerfung des Volkswillens (der an sich unvereinigt, mithin gesetzlos ist) unter einem souverainen (alle durch Ein Gesetz vereinigenden) Willen, ist That, die nur durch Bemächtigung der obersten Gewalt anheben kann, und so zuerst ein öffentliches Recht begründet. — Gegen diese Machtvollkommenheit noch einen Widerstand zu erlauben (der jene oberste Gewalt einschränkte), heisst sich selbst widersprechen; denn alsdann wäre jene (welcher widerstanden werden darf) nicht die gesetzliche oberste Gewalt, die zuerst bestimmt, was öffentlich recht seyn soll oder nicht — und dieses Princip liegt schon *a priori* in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt, d. i. in einem Begriffe der praktischen Vernunft, dem zwar adäquat kein Beispiel in der Erfahrung untergelegt werden kann, dem aber auch als Norm keine widersprechen muss.

Der

Rechtslehre

Zweiter Theil.

Das öffentliche Recht.

Des

öffentlichen Rechts

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht.

§. 43.

Der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen, ist das öffentliche Recht. — Dieses ist also ein System von Gesetzen für ein Volk, d. i. eine Menge von Menschen, oder für eine Menge von Völkern, die, im wechselseitigen Einflusse gegen einander stehend, des rechtlichen Zustandes unter einem sie vereinigenden Willen, einer Verfassung *(constitutio)* bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, theilhaftig zu werden. — Dieser Zustand der Einzelnen im Volke in Verhältniss unter einander, heisst der bürgerliche *(status civilis)*, und das Ganze derselben, in Beziehung auf seine eigenen Glieder, der Staat *(civitas)*, welcher, seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu seyn, das gemeine Wesen *(res publica latius sic dicta)* genannt wird, in Verhältniss aber auf andere Völker eine Macht *(potentia)* schlechthin heisst (daher das Wort Potenta-

ten), was sich auch wegen (anmaasslich) angeerbter Vereinigung ein Stammvolk *(gens)* nennt, und so, unter dem allgemeinen Begriffe des öffentlichen Rechts, nicht blos das Staats-, sondern auch ein Völkerrecht *(jus gentium)* zu denken Anlass giebt: welches dann, weil der Erdboden eine nicht grenzenlose, sondern sich selbst schliessende Fläche ist, beides zusammen zu der Idee eines Völkerstaatsrechts *(jus gentium)*, oder des Weltbürgerrechts *(jus cosmopoliticum)* unumgänglich hinleitet: so dass, wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äussere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Princip fehlt, das Gebäude aller übrigen durch Gesetze unvermeidlich untergraben werden, und endlich einstürzen muss.

§. 44.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äussere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlicheu Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig uud rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, dass, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher seyn können, und zwar aus jedes seinem eigenen Rechte zu thun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschliessen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sey: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen, und sich mit allen Anderen (mit denen in Wechselwirkung zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen,

sich einem öffentlich gesetzlichen äussern Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt, und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äussere ist) zu Theil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten.

Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit *(injustus)* seyn, einander nur nach dem blossen Maasse seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit *(status justitia vacuus)*, wo, wenn das Recht streitig *(jus controversum)* war, sich kein competenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten, ein jeder den Anderen mit Gewalt antreiben darf; weil, obgleich nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Äusseres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt, und durch keine, dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist.

Wollte man vor Eintretung in den bürgerlichen Zustand gar keine Erwerbung, auch nicht einmal provisorisch, für rechtlich erkennen, so würde jener selbst unmöglich seyn. Denn, der Form nach, enthalten die Gesetze über das Mein und Dein im Naturzustande ebendasselbe, was die im bürgerlichen vorschreiben, so ferne dieser blos nach reinen Vernunftbegriffen gedacht wird: nur dass im letzteren die Bedingungen angegeben werden, unter denen jene zur Ausübung (der distributiven Gerechtigkeit gemäss) gelangen. — Es würde also, wenn es im Naturzustande auch nicht provisorisch ein äusseres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflichten in Ansehung desselben, mithin auch kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.

§. 45.

Ein Staat *(civitas)* ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. So ferne diese als Gesetze *a priori* nothwendig, d. i. aus Begriffen des äusseren Rechts überhaupt von selbst folgend (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien seyn soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Innern) zur Richtschnur *(norma)* dient.

Ein jeder Staat enthält drei Gewalten in sich, d. i. den allgemein vereinigten Willen in dreifacher Person *(trias politica)*: die Herrschergewalt (Souverainität) in der des Gesetzgebers, die vollziehende Gewalt in der des Regierers (zu Folge dem Gesetz) und die rechtsprechende Gewalt (als Zuerkennung des Seinen eines Jeden nach dem Gesetz) in der Person des Richters *(potestas legislatoria, rectoria et judiciaria)*, gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschlusse, dem Obersatz, der das Gesetz eines Willens, dem Untersatze, der das Gebot des Verfahrens nach dem Gesetz, d. i. das Princip der Subsumtion unter denselben, und dem Schlusssatze, der den Rechtsspruch (die Sentenz) enthält, was im vorkommenden Falle Rechtens ist.

§. 46.

Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volks zukommen. Denn, da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muss sie durch ihr Gesetz schlechterdings Niemandem Unrecht thun können. Nun ist es, wenn Jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, dass er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschliesst (denn *volenti non fit injuria)*. Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so ferne ein Jeder über Alle und Alle über einen Jeden ebendasselbe beschliessen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend seyn.

Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft *(societas civilis)*, d. i. eines Staats, heissen Staatsbürger *(cives)*, und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennlichen Attribute derselben sind gesetzliche **Freiheit**, keinem andern Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat — bürgerliche **Gleichheit**, keinen Oberen im Volk, in Ansehung seiner zu erkennen, als einen solchen, den er ebenso rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann: drittens das Attribut der bürgerlichen **Selbstständigkeit**, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkühr eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen.

Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualification zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volke voraus, der nicht blos Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkühr in Gemeinschaft mit Anderen handelnder Theil desselben seyn will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger nothwendig: obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. — Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: der Geselle bei einem Kaufmann, oder bei einem Handwerker: der Dienstbote (nicht der im Dienste des Staats steht): der Unmündige (*naturaliter vel civiliter*): alles Frauenzimmer, und überhaupt Jedermann, der nicht nach eigenem Betriebe, sondern nach der Verfügung Anderer (ausser der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. — Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle, der Schmied

in Indien, der mit seinem Hammer, Amboss und Blasbalg in die Häuser geht, um da in Eisen zu arbeiten, in Vergleichung mit dem europäischen Tischler oder Schmied, der die Producte aus dieser Arbeit als Waare öffentlich feil stellen kann; der Hauslehrer, in Vergleichung mit dem Schulmanne, der Zinsbauer, in Vergleichung mit dem Pächter u. dgl., sind blos Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbstständigkeit besitzen.

Diese Abhängigkeit von dem Willen Anderer und Ungleichheit ist gleichwohl keinesweges der Freiheit und Gleichheit derselben als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen, entgegen: vielmehr kann blos den Bedingungen derselben gemäss dieses Volk ein Staat werden, und in eine bürgerliche Verfassung eintreten. In dieser Verfassung aber das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloss Staatsgenosse zu seyn, dazu qualificiren sich nicht Alle mit gleichem Rechte. Denn daraus, dass sie fordern können, von allen Andern nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Theile des Staats behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als active Glieder den Staat selbst zu behandeln, zu organisiren, oder zu Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken: sondern nur dass, welcherlei Art die positiven Gesetze, wozu sie stimmen, auch seyn möchten, sie doch den natürlichen der Freiheit und der dieser angemessenen Gleichheit Aller im Volke, sich nämlich aus diesem passiven Zustande zu dem activen empor arbeiten zu können, nicht zuwider seyn müssen.

§. 47.

Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden, und als wesentliche aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Constitution) nothwendig hervorgehend, Staatswürden. Sie enthalten das Verhältniss eines allgemeinen Oberhaupts (der, nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein Anderer als das vereinigte Volk

selbst seyn kann) zu der vereinzelten Menge eben desselben als Unterthans, d. i. des Gebietenden *(imperans)* gegen den Gehorsamenden *(subditus)*. — Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmässigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem Alle *(omnes et singuli)* im Volk ihre äussere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet *(universi)*, sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angebornen äusseren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.

§. 48.

Die drei Gewalten im Staate sind also erstlich einander, als so viel moralische Personen, beigeordnet *(potestates coordinatae)*, d. i. die eine ist das Ergänzungsstück der anderen zur Vollständigkeit *(complementum ad sufficientiam)* der Staatsverfassung; aber, zweitens, auch einander untergeordnet *(subordinatae)*, so, dass eine nicht zugleich die Function der anderen, der sie zur Hand geht, usurpiren kann, sondern ihr eigenes Princip hat, d. i. zwar in der Qualität einer besonderen Person, aber doch unter der Bedingung des Willens einer oberen gebietet; drittens, durch Vereinigung beider jedem Unterthane sein Recht ertheilend.

Von diesen Gewalten in ihrer Würde betrachtet, wird es heissen: der Wille des Gesetzgebers *(legislatoris)* in Ansehung dessen, was das äussere Mein und Dein betrifft, ist untadelig (irreprehensibel), das Ausführungs-Vermögen des Oberbefehlshabers *(summi rectoris)* unwider-

stehlich (irresistibel), und der Rechtsspruch des obersten Richters *(supremi judicis)* unabänderlich (inappellabel).

§. 49.

Der Regent des Staats *(rex, princeps)* ist diejenige (moralische oder physische) Person, welcher die ausübende Gewalt *(potestas executoria)* zukommt: der Agent des Staats, der die Magistrate einsetzt, dem Volke die Regeln vorschreibt, nach denen ein Jeder in demselben dem Gesetze gemäss (durch Subsumtion eines Falles unter demselben) etwas erwerben, oder das Seine erhalten kann. Als moralische Person betrachtet, heisst er das Directorium, die Regierung. Seine Befehle an das Volk und die Magistrate, und ihre Obere (Minister), welchen die Staatsverwaltung *(gubernatio)* obliegt, sind Verordnungen, Decrete (nicht Gesetze); denn sie gehen auf Entscheidung in einem besonderen Fall, und werden als abänderlich gegeben. Eine Regierung, die zugleich gesetzgebend wäre, würde despotisch zu nennen seyn, im Gegensatz mit der patriotischen, unter welcher aber nicht eine väterliche *(regimen paternale)*, als die am meisten despotische unter allen (Bürger als Kinder zu behandeln), sondern vaterländische *(regimen civitatis et patriae)* verstanden wird, wo der Staat selbst *(civitas)* seine Unterthanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d. i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbstständigkeit behandelt, jeder sich selbst besitzt, und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt.

Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann also nicht zugleich der Regent seyn, denn dieser steht unter dem Gesetz, und wird durch dasselbe, folglich von einem Anderen, dem Souverain, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen, oder seine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht strafen (und das bedeutet allein der in England gebräuchliche Ausdruck: der König, d. i. die oberste ausübende Gewalt, kann nicht

unrecht thun); denn das wäre wiederum ein Act der ausübenden Gewalt, der zu oberst das Vermögen dem Gesetze gemäss zu zwingen zusteht, die aber doch selbst einem Zwange unterworfen wäre; welches sich widerspricht.

Endlich kann weder der Staatsherrscher noch der Regierer richten, sondern nur Richter als Magistrate einsetzen. Das Volk richtet sich selbst durch diejenigen ihrer Mitbürger, welche durch freie Wahl, als Repräsentanten desselben, und zwar für jeden Act besonders, dazu ernannt werden. Denn der Rechtsspruch (die Sentenz) ist ein einzelner Act der öffentlichen Gerechtigkeit *(justitiae distributivae)* durch einen Staatsverwalter (Richter oder Gerichtshof) auf den Unterthan, d. i. einen, der zum Volke gehört, mithin mit keiner Gewalt bekleidet ist, ihm das Seine zuzuerkennen (zu ertheilen). Da nun ein Jeder im Volke diesem Verhältnisse nach (zur Obrigkeit) blos passiv ist, so würde eine jede jener beiden Gewalten in dem, was sie über den Unterthan, im streitigen Falle des Seinen eines Jeden, beschliessen, ihm unrecht thun können; weil es nicht das Volk selbst thäte, und, ob schuldig oder nichtschuldig, über seine Mitbürger ausspräche; auf welche Ausmittelung der That in der Klagsache nun der Gerichtshof das Gesetz anzuwenden, und, vermittelst der ausführenden Gewalt, einem Jeden das Seine zu Theil werden zu lassen, die richterliche Gewalt hat. Also kann nur das Volk, durch seine von ihm selbst abgeordnete Stellvertreter (die Jury), über Jeden in demselben, obwohl nur mittelbar, richten. — Es wäre auch unter der Würde des Staatsoberhaupts, den Richter zu spielen, d. i. sich in die Möglichkeit zu versetzen, Unrecht zu thun, und so in den Fall der Apellation *(a rege male informato ad regem melius informandum)* zu gerathen.

Also sind es drei verschiedene Gewalten *(potestas legislatoria, executoria, judiciaria)*, wodurch der Staat *(civitas)* seine Autonomie hat, d. i. sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. — In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staats *(salus reipublicae suprema lex est)*;

worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseeligkeit verstehen muss; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande, oder auch unter einer despotischen Regierung, viel behaglicher und erwünschter ausfallen: sondern den Zustand der grössten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.

Allgemeine Anmerkung

von den rechtlichen Wirkungen aus der Natur des bürgerlichen Vereins.

A.

Der Ursprung der obersten Gewalt ist für das Volk, das unter derselben steht, in praktischer Absicht unerforschlich: d. i. der Unterthan soll nicht über diesen Ursprung, als ein noch in Ansehung des ihr schuldigen Gehorsams zu bezweifelndes Recht *(jus controversnm)*, werkthätig vernünfteln. Denn, da das Volk, um rechtskräftig über die oberste Staatsgewalt *(summum imperium)* zu urtheilen, schon als unter einem allgemein gesetzgebenden Willen vereint angesehen werden muss, so kann und darf es nicht anders urtheilen, als das gegenwärtige Staatsoberhaupt *(summus imperans)* es will. — Ob ursprünglich ein wirklicher Vertrag der Unterwerfung unter denselben *(pactum subjectionis civilis)* als ein Factum vorhergegangen, oder ob die Gewalt vorherging, und das Gesetz nur hinten nach gekommen sey, oder auch in dieser Ordnung sich habe folgen sollen: das sind für das Volk, das nun schon unter dem bürgerlichen Gesetze steht, ganz zweckleere, und doch den Staat mit Gefahr bedrohende Vernünfteleien; denn wollte der Unterthan, der den letzteren Ursprung nun

ergrübelt hätte, sich jener jetzt herrschenden Autorität widersetzen, so würde er nach den Gesetzen derselben, d. i. mit allem Rechte bestraft, vertilgt oder (als vogelfrei *exlex)* ausgestossen werden. — Ein Gesetz, das so heilig (unverletzlich) ist, dass es, praktisch, auch nur in Zweifel zu ziehen, mithin seinen Effect einen Augenblick zu suspendiren, schon ein Verbrechen ist, wird so vorgestellt, als ob es nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchsten tadelfreien Gesetzgeber herkommen müsse, und das ist die Bedeutung des Satzes: „alle Obrigkeit ist von Gott", welcher nicht einen Geschichtsgrund der bürgerlichen Verfassung, sondern eine Idee, als praktisches Vernunftprincip, aussagt: der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen; ihr Ursprung mag seyn, welcher er wolle.

Hieraus folgt nun der Satz: der Herrscher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten. — Ferner, wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Recrutirungen und dergl., wider das Gesetz der Gleichheit in Vertheilung der Staatslasten, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden *(gravamina)*, aber keinen Widerstand entgegensetzen.

Ja es kann auch selbst in der Constitution kein Artikel enthalten seyn, der es einer Gewalt im Staate möglich machte, sich, im Fall der Übertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber, ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muss doch mehr, oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und, als ein rechtmässiger Gebieter, der den Unterthanen befehle, sich zu widersetzen, muss er sie auch schützen können, und in jedem vorkommenden Falle rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerstand befehligen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber, welches sich widerspricht. Der Souverain verfährt alsdann durch seinen

Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Deputirten desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verstecken, dass sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte. Das Volk, das durch seine Deputirte (im Parlament) repräsentirt wird, hat an diesen Gewährsmännern seiner Freiheit und Rechte Leute, die für sich und ihre Familien, und dieser ihre vom Minister abhängigen Versorgung, in Armeen, Flotte und Civilämtern, lebhaft interessirt sind, und die (statt des Widerstandes gegen die Anmaassung der Regierung, dessen öffentliche Ankündigung ohnedies eine dazu schon vorbereitete Einhelligkeit im Volke bedarf, die aber im Frieden nicht erlaubt seyn kann) vielmehr immer bereit sind, sich selbst die Regierung in die Hände zu spielen. — Also ist die sogenannte gemässigte Staatsverfassung, als Constitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprincip, um, so viel als möglich, dem mächtigen Übertreter der Volksrechte, seine willkührlichen Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volke verstatteten Opposition zu bemänteln.

Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staates giebt es also keinen rechtmässigen Widerstand des Volks; denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich; also kein Recht des Aufstandes *(seditio)*, noch weniger des Aufruhrs *(rebellio)*, am allerwenigsten gegen ihn, als einzelne Person (Monarch), unter dem Vorwande des Missbrauchs seiner Gewalt *(tyrannis)*, Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben *(monarchomachismus sub specie tyrannicidii)*. Der geringste Versuch hierzu ist Hochverrath *(proditio eminens)*, und der Verräther dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht *(parricida)*, nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. — — Der Grund der Pflicht des Volks, einen,

selbst den für unerträglich ausgegebenen Missbrauch der obersten Gewalt, dennoch zu ertragen, liegt darin: dass sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders, als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muss. Denn um zu demselben befugt zu seyn, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden seyn, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu seyn, und das Volk, als Unterthan, in einem und demselben Urtheile zum Souverain über den zu machen, dem es unterthänig ist, welches sich widerspricht, und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverain Richter seyn sollte (denn es sind, rechtlich betrachtet, doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, dass das erstere es in seiner eigenen Sache seyn will *.

* Weil die Entthronung eines Monarchen doch auch als freiwilige Ablegung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt, mit Zurückgebung derselben an das Volk, gedacht werden kann, oder auch als eine, ohne Vergreifung an der höchsten Person, vorgenommene Verlassung derselben, wodurch sie in den Privatstand versetzt werden würde, so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Nothrechts *(casus necessitatis)* für sich, niemals aber das mindeste Recht, ihn, das Oberhaupt, wegen der vorigen Verwaltung zu strafen; weil Alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts that, als äusserlich rechtmässig geschehen, angesehen werden muss, und er selbst, als Quelle der Gesetze betrachtet, nicht unrecht thun kann. Unter allen Gräulen einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst die Ermordung des Monarchen noch nicht das ärgste; denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leben bliebe, sich wieder ermannen, und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und solle also nicht eine Verfüguag der Strafgerechtigkeit, sondern blos der Selbsterhaltung seyn. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift, das man wiederholentlich fühlt, sobald und so oft man sich diesen Auftritt denkt, wie das Schicksal Karl I. oder Ludwig XVI. Wie erklärt man sich aber dieses Gefühl, was hier nicht ästhetisch (ein Mitgefühl, Wir-

Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nöthig seyn mag — kann also nur vom Souverain selbst durch **Reform**, aber nicht vom Volke,

kung der Einbildungskraft, die sich in die Stelle des Leidenden versetzt), sondern moralisch, das der gänzlichen Umkehrung aller Rechtsbegriffe ist? Es wird als Verbrechen, das ewig bleibt, und nie ausgetilgt werden kann *(crimen immortale, inexpiabile)*, angesehen, und scheint demjenigen ähnlich zu seyn, was die Theologen diejenige Sünde nennen, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann. Die Erklärung dieses Phänomens im menschlichen Gemüthe scheint aus folgenden Reflexionen über sich selbst, die selbst auf die staatsrechtlichen Principien ein Licht werfen, hervorzugehen.

Eine jede Übertretung des Gesetzes kann und muss nicht anders, als so erklärt werden, dass sie aus einer Maxime des Verbrechers (sich eine solche Unthat zur Regel zu machen) entspringe; denn, wenn man sie von einem sinnlichen Antrieb ableitete, so wäre sie nicht von ihm, als einem freien Wesen, begangen, und könnte ihm nicht zugerechnet werden; wie es aber dem Subjecte möglich ist, eine solche Maxime wider das klare Verbot der gesetzgebenden Vernunft zu fassen, lässt sich schlechterdings nicht erklären; denn nur die Begebenheiten nach dem Mechanism der Natur sind erklärungsfähig. Nun kann der Verbrecher seine Unthat entweder nach der Maxime einer angenommenen objectiven Regel (als allgemein geltend), oder nur als Ausnahme von der Regel (sich davon gelegentlich zu dispensiren) begehen; im letzteren Falle weicht er nur (obzwar vorsätzlich) vom Gesetz ab, er kann seine eigene Übertretung zugleich verabscheuen, und, ohne dem Gesetz förmlich den Gehorsam aufzukündigen, es nur umgehen wollen; im ersteren aber verwirft er die Autorität des Gesetzes selbst, dessen Gültigkeit er sich doch vor seiner Vernunft nicht ableugnen kann, und macht es sich zur Regel, wider dasselbe zu handeln; seine Maxime ist also nicht blos ermangelungsweise *(negative)*, sondern sogar abbruchsweise *(contrarie)* oder, wie man sich ausdrückt, diametraliter, als Widerspruch (gleichsam feindseelig) dem Gesetz entgegen. So viel wir einsehen, ist ein dergleichen Verbrechen einer förmlichen (ganz nutzlosen) Bosheit zu begehen, Menschen unmöglich, und doch (obzwar blosse Idee des Äusserst-bösen) in einem System der Moral nicht zu übergehen.

Der Grund des Schauderhaften, bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk, ist also der, dass der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieses sich zur Maxime macht, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der Principien des Verhältnisses zwischen Souverain und Volk (dieses, was sein Daseyn nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher

mithin durch Revolution verrichtet werden, und, wenn sie geschieht, so kann jene nur die ausübende Gewalt, nicht die gesetzgebende, treffen. — In einer Staatsverfassung, die so beschaffen ist, dass das Volk durch seine Repräsentanten (im Parlament) jener und dem Repräsentanten derselben (dem Minister) gesetzlich widerstehen kann — welche dann eine eingeschränkte Verfassung heisst — ist gleichwohl kein activer Widerstand (der willkührlichen Verbindung des Volks, die Regierung zu einem gewissen thätigen Verfahren zu zwingen, mithin selbst einen Act der ausübenden Gewalt zu begehen), sondern nur ein negativer Widerstand, d. i. Weigerung des Volks (im Parlament), und erlaubt jener, in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nöthig zu haben vorgiebt, nicht immer zu willfahren; vielmehr wenn das Letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, dass das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich, und das Oberhaupt in der Regieruug durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräther des Volks sey.

Ubrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen, und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmässigkeit des Beginnens und der Vollführung derselben, die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ord-

über jenen zu machen) gedacht werden muss, und so die Gewaltthätigkeit mit dreister Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird; welches, wie ein Alles ohne Wiederkehr verschlingender Abgrund, als ein vom Staat an ihm verübter Selbstmord, ein keiner Entsündigung fähiges Verbrechen zu seyn scheint. Man hat also Ursache anzunehmen, dass die Zustimmung zu solchen Hinrichtungen wirklich nicht aus einem vermeint-rechtlichen Princip, sondern aus Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wieder auflebenden Staats am Volk, herrührte, und jene Förmlichkeit nur vorgenommen worden, um jener That den Anstrich von Bestrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens (dergleichen der Mord nicht seyn würde) zu geben, welche Bemäntelung aber verunglückt, weil eine solche Anmaassung des Volks noch ärger ist, als selbst der Mord, da diese einen Grundsatz enthält, der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müsste.

nung der Dinge sich, als gute Staatsbürger, zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt Gewalt hat. Der entthronte Monarch (der jene Umwälzung überlebt) kann wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er in den Stand eines Staatsbürgers zurücktretend, seine und des Staates Ruhe dem Wagstücke vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sey durch ingeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte, zu bestehen. Wenn er aber das Letztere vorzieht, so bleibt ihm, weil der Aufruhr, der ihn aus seinem Besitz vertrieb, ungerecht war, sein Recht an demselben unbenommen. Ob aber andere Mächte das Recht haben, sich, diesem verunglückten Oberhaupt zum Besten, in ein Staatenbündniss zu vereinigen, blos um jenes, vom Volk begangene Verbrechen, nicht ungeahndet, noch als Skandal für alle Staaten bestehen zu lassen, mithin eine in jedem andern Staate durch Revolution zu Stande gekommene Verfassung in ihre alte mit Gewalt zurückzubringen berechtigt und berufen seyen, das gehört zum Völkerrecht.

B.

Kann der Beherrscher als Obereigenthümer (des Bodens), oder muss er nur als Oberbefehlshaber in Ansehung des Volks durch Gesetze betrachtet werden? Da der Boden die oberste Bedingung ist, unter der allein es möglich ist, äussere Sachen als das Seine zu haben, deren möglicher Besitz und Gebrauch das erste erwerbliche Recht ausmacht, so wird von dem Souverain, als Landesherrn, besser als Obereigenthümer *(dominus territorii)*, alles solche Recht abgeleitet werden müssen. Das Volk, als die Menge der Unterthanen, gehört ihm auch zu (es ist sein Volk), aber nicht ihm, als Eigenthümer (nach dem dinglichen), sondern als Oberbefehlshaber (nach dem persönlichen Recht). Dieses Obereigenthum ist aber nur eine Idee des bürgerlichen

Vereins, um die nothwendige Vereinigung des Privateigenthums aller im Volk unter einem öffentlichen allgemeinen Besitzer, zu Bestimmung des besonderen Eigenthums, nicht nach Grundsätzen der Aggregation (die von den Theilen zum Ganzen empirisch fortschreitet), sondern dem nothwendigen formalen Princip der Eintheilung (Division des Bodens) nach Rechtsbegriffen vorstellig zu machen. Nach diesen kann der Obereigenthümer kein Privateigenthum an irgend einem Boden haben (denn sonst machte er sich zu einer Privatperson), sondern dieses gehört nur dem Volk (und zwar nicht collectiv, sondern distributiv genommen) zu; wovon doch ein nomadisch beherrschtes Volk auszunehmen ist, als in welchem gar kein Privateigenthum des Bodens statt findet. — Der Oberbefehlshaber kann also keine Domainen, d. i. Ländereien, zu seiner Privatbenutzung (zu Unterhaltung des Hofes) haben. Denn weil es alsdann auf sein eigen Gutbefinden ankäme, wie weit sie ausgebreitet seyn sollten, so würde der Staat Gefahr laufen, alles Eigenthum des Bodens in den Händen der Regierung zu sehen, und alle Unterthanen als Grundunterthänig *(glebae adscripti)* und Besitzer von dem, was immer nur Eigenthum eines Andern ist, folglich aller Freiheit beraubt *(servi)* anzusehen. — Von einem Landesherrn kann man sagen: er besitzt nichts (zu eigen), ausser sich selbst; denn wenn er neben einem Andern im Staate etwas zu eigen hätte, so würde mit diesem ein Streit möglich seyn, zu dessen Schlichtung kein Richter wäre. Aber man kann auch sagen: er besitzt Alles, weil er das Befehlshaberrecht über das Volk hat (jedem das Seine zu Theil kommen zu lassen), dem alle äussere Sachen *(divisim)* zugehören.

Hieraus folgt: dass es auch keine Corporation im Staate, keinen Stand und Orden, geben könne, der als Eigenthümer den Boden zur alleinigen Benutzung den folgenden Generationen (ins Unendliche) nach gewissen Statuten überliefern könne. Der Staat kann sie zu aller Zeit aufheben, nur unter der Bedingung, die Überlebenden zu

entschädigen. Der Ritterorden (als Corporation, oder auch blos Rang einzelner, vorzüglich beehrter, Personen); der Orden der Geistlichkeit, die Kirche genannt, können nie durch diese Vorrechte, womit sie begünstigt worden, ein auf Nachfolger übertragbares Eigenthum am Boden, sondern nur die einstweilige Benutzung desselben erwerben. Die Comthureien auf einer, die Kirchengüter auf der andern Seite, können, wenn die öffentliche Meinung wegen der Mittel, durch die Kriegsehre den Staat wider die Lauigkeit in Vertheidigung desselben zu schützen, oder die Menschen in demselben durch Seelmessen, Gebete und eine Menge zu bestellender Seelsorger, um sie vor dem ewigen Feuer zu bewahren, anzutreiben, aufgehört hat, ohne Bedenken (doch unter der vorgenannten Bedingung) aufgehoben werden. Die, so hier in die Reform fallen, können nicht klagen, dass ihnen ihr Eigenthum genommen werde; denn der Grund ihres bisherigen Besitzes lag nur in der Volksmeinung, und musste auch, so lange diese fortwährte, gelten. Sobald diese aber erlosch, und zwar auch nur in dem Urtheil derjenigen, welche auf Leitung desselben durch ihr Verdienst den grössten Anspruch haben, so musste, gleichsam als durch eine Appellation desselben, an den Staat *(a rege male informato ad regem melius informandum)*, das vermeinte Eigenthum aufhören.

Auf diesem ursprünglich erworbenen Grundeigenthume beruht das Recht des Oberbefehlshabers, als Obereigenthümers (des Landesherrn), die Privateigenthümer des Bodens zu beschatzen, d. i. Abgaben durch die Landtaxe, Accise und Zölle, oder Dienstleistung (dergleichen die Stellung der Mannschaft zum Kriegsdienst ist) zu fordern: so doch, dass das Volk sich selber beschatzt, weil dieses die einzige Art ist, hierbei nach Rechtsgesetzen zu verfahren, wenn es durch das Corps der Deputirten desselben geschieht, auch als gezwungene (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe, nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle, da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt ist.

Hierauf beruht auch das Recht der Staatswirthschaft, des Finanzwesens und der Polizei, welche letztere die öffentliche Sicherheit, Gemächlichkeit und Anständigkeit besorgt (denn dass das Gefühl für diese *(sensus decori)*, als negativer Geschmack, durch Bettelei, Lärmen auf Strassen, Gestank, öffentliche Wollust *(venus volgivaga)*, als Verletzungen des moralischen Sinnes nicht abgestumpft werde), erleichtert der Regierung gar sehr ihr Geschäft, das Volk durch Gesetze zu lenken.

Zu Erhaltung des Staats gehört auch noch ein Drittes: nämlich das Recht der Aufsicht *(jus inspectionis)*, dass ihm nämlich keine Verbindung, die aufs öffentliche Wohl der Gesellschaft *(Publicum)* Einfluss haben kann (von Staats- oder Religions-Illuminaten), verheimlicht, sondern wenn es von der Polizei verlangt wird, die Eröffnung ihrer Verfassung nicht geweigert werde. Die aber, der Untersuchung der Privatbehausung eines Jeden, ist nur ein Nothfall der Polizei, wozu sie durch eine höhere Autorität in jedem besondern Falle berechtigt werden muss.

C.

Dem Oberbefehlshaber steht indirect, d. i. als Übernehmer der Pflicht des Volks, das Recht zu, dieses mit Abgaben zu seiner (des Volks) eigenen Erhaltung zu belasten, als da sind: das Armenwesen, die Findelhäuser und das Kirchenwesen, sonst milde oder fromme Stiftungen genannt.

Der allgemeine Volkswille hat sich nämlich zu einer Gesellschaft vereinigt, welche sich immerwährend erhalten soll, und zu dem Ende sich der innern Staatsgewalt unterworfen, um die Glieder dieser Gesellschaft, die es selbst nicht vermögen, zu erhalten. Von Staatswegen ist also die Regierung berechtigt, die Vermögenden zu nöthigen, die Mittel der Erhaltung derjenigen, die es, selbst den nothwendigsten Naturbedürfnissen nach, nicht sind, herbei zu schaffen, weil ihre Existenz zugleich als Act der Unterwerfung unter den Schutz und die zu ihrem Daseyn nöthige

Vorsorge des gemeinen Wesens ist, wozu sie sich verbindlich gemacht haben, auf welche der Staat nun sein Recht gründet, zur Erhaltung ihrer Mitbürger das Ihrige beizutragen. Das kann nun geschehen: durch Belastung des Eigenthums der Staatsbürger, oder ihres Handelsverkehrs, oder durch errichtete Fonds und deren Zinsen: nicht zu Staats- (denn der ist reich), sondern zu Volksbedürfnissen, aber nicht blos durch freiwillige Beiträge (weil hier nur vom Rechte des Staats gegen das Volk die Rede ist), worunter einige gewinnsüchtige sind (als Lotterien, die mehr Arme, und dem öffentlichen Eigenthume Gefährliche machen, als sonst seyn würden, und die also nicht erlaubt seyn sollten), sondern zwangsmässig, als Staatslasten. Hier fragt sich nun: ob die Versorgung der Armen durch laufende Beiträge, so dass jedes Zeitalter die Seinigen ernährt, oder durch Bestände und überhaupt fromme Stiftungen (dergleichen Witwenhäuser, Hospitäler u. dergl. sind), und zwar jenes nicht durch Bettelei, welche mit der Räuberei nahe verwandt ist, sondern durch gesetzliche Auflage ausgerichtet werden soll. — Die erstere Anordnung muss für die einzige, dem Rechte des Staats angemessene, der sich Niemand entziehen kann, der zu leben hat, gehalten werden, weil sie nicht (wie von frommen Stiftungen zu besorgen ist), wenn sie mit der Zahl der Armen anwachsen, das Armseyn zum Erwerbmittel für faule Menschen machen, und so eine ungerechte Belästigung des Volks durch die Regierung seyn würden.

Was die Erhaltung der aus Noth oder Schaam ausgesetzten, oder wohl gar darum ermordeten Kinder betrifft, so hat der Staat ein Recht, das Volk mit der Pflicht zu belasten, diesen obzwar unwillkommenen Zuwachs des Staatsvermögens nicht wissentlich umkommen zu lassen. Ob dieses aber durch Besteuerung der Hagestolzen beiderlei Geschlechts (worunter die vermögenden Ledigen verstanden werden), als solche, die daran doch zum Theil Schuld sind, vermittelst dazu errichteter Findelhäuser, oder auf andere Art mit Recht geschehen könne (ein anderes

Mittel, es zu verhüten, möchte es aber schwerlich geben), ist eine Aufgabe, deren Lösung, ohne entweder wider das Recht oder die Moralität zu verstossen, bisher noch nicht gelungen ist.

Da auch das Kirchenwesen, welches von der Religion, als innerer Gesinnung, die ganz ausser dem Wirkungskreise der bürgerlichen Macht ist, sorgfältig unterschieden werden muss (als Anstalt zum öffentlichen Gottesdienste für das Volk, aus welchem dieser auch seinen Ursprung hat, es sey Meinung oder Überzeugung), ein wahres Staatsbedürfniss wird, sich auch als Unterthan einer höchsten unsichtbaren Macht, der sie huldigen müssen, und die mit der bürgerlichen oft in einem sehr ungleichen Streit kommen kann, zu betrachten; so hat der Staat das Recht, nicht etwa der innern Constitutionalgesetzgebung das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen (*ritus*) dem Volke vorzuschreiben, oder zu befehlen (denn dieses muss gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben), sondern nur das negative Recht, den Einfluss auf das sichtbare, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig seyn möchte, abzuhalten, mithin bei dem innern Streite, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen, welches also ein Recht der Polizei ist. Dass eine Kirche einen gewissen Glauben, und welchen sie haben, oder dass sie ihn unabänderlich erhalten müsse, und sich nicht selbst reformiren dürfe, sind Einmischungen der obrigkeitlichen Gewalt, die unter ihrer Würde sind: weil sie sich dabei, als einem Schulgezänke, auf den Fuss der Gleichheit mit ihren Unterthanen einlässt (der Monarch sich zum Priester macht), die ihr geradezu sagen können, dass sie hiervon nichts verstehe; vornämlich was das letztere, nämlich das Verbot innerer Reformen, betrifft, — denn was das gesammte Volk nicht über sich selbst beschliessen kann, das kann auch

der Gesetzgeber nicht über das Volk beschliessen. Nun kann aber kein Volk beschliessen, in seinen, den Glauben betreffenden Einsichten (der Aufklärnng) niemals weiter fortzuschreiten, mithin auch sich in Ansehung des Kirchenwesens nie zu reformiren, weil dies der Menschheit in seiner eigenen Person, mithin dem höchsten Rechte desselben entgegen seyn würde. Also kann es auch keine obrigkeitliche Gewalt über das Volk beschliessen. — — Was aber die Kosten der Erhaltung des Kirchenwesens betrifft, so können diese, aus eben derselben Ursache, nicht dem Staate, sondern müssen dem Theile des Volks, der sich zu einem oder dem andern Glauben bekennt, d. i. nur der Gemeine, zu Lasten kommen.

D.

Das Recht des obersten Befehlshabers im Staate geht auch 1. auf Vertheilung der Ämter, als mit einer Besoldung verbundener Geschäftsführung; 2. der Würden, die, als Standeserhöhungen ohne Sold, d. i. Rangertheilung der Oberen (der zum Befehlen) in Ansehung der Niederen (die, obzwar als freie und nur durchs öffentliche Gesetz verbindliche, doch jenen zu gehorsamen zum Voraus bestimmt sind), blos auf Ehre fundirt sind; — und 3. ausser diesem (respectiv wohlthätigen) Recht, auch aufs Strafrecht.

Was ein bürgerliches Amt anlangt, so kommt hier die Frage vor: hat der Souverain das Recht, einem, dem er ein Amt gegeben, es nach seinem Gutbefinden (ohne ein Verbrechen von Seiten des letztern) wieder zu nehmen? Ich sage nein! Denn was der vereinigte Wille des Volks über seine bürgerliche Beamte nie beschliessen wird, das kann auch das Staatsoberhaupt über ihn nicht beschliessen. Nun will das Volk (das die Kosten tragen soll, welche die Ansetzung eines Beamten ihm machen wird) ohne allen Zweifel, dass dieser seinem ihm auferlegten Geschäfte völlig gewachsen sey, welches aber nicht anders, als durch eine hinlängliche Zeit hindurch fortgesetzte Vorbereitung und Erlernung desselben, über der er diejenige versäumt,

die er zur Erlernung eines andern, ihn nährenden, Geschäfts hätte verwenden können, geschehen kann; mithin würde, in der Regel, das Amt mit Leuten versehen werden, die keine dazu erforderliche Geschicklichkeit, und durch Übung erlangte reife Urtheilskraft erworben hätten, welches der Absicht des Staats zuwider ist, als zu welcher auch erforderlich ist, dass jeder vom niedrigeren Amte zu höheren (die sonst lauter untauglichen in die Hände fallen würden) steigen, mithin auch auf lebenswierige Versorgung müsse rechnen können.

Die Würde betreffend, nicht blos die, welche ein Amt bei sich führen mag, sondern auch die, welche den Besitzer auch ohne besondere Bedienungen zum Gliede eines höheren Standes macht, ist der Adel, der, vom bürgerlichen Stande, in welchem das Volk ist, unterschieden, den männlichen Nachkommen anerbt, durch diese auch wohl den weiblichen unadliger Geburt, nur so, dass die Adelig-geborne ihrem unadeligen Ehemanne nicht umgekehrt diesen Rang mittheilt, sondern selbst in den blos bürgerlichen (des Volks) zurückfällt. — Die Frage ist nun: ob der Souverain einen Adelstand, als einen erblichen Mittelstand zwischen ihm und den übrigen Staatsbürgern, zu gründen berechtigt sey. In dieser Frage kommt es nicht darauf an: ob es der Klugheit des Souverains, wegen seines oder des Volkes Vortheils, sondern nur, ob es dem Rechte des Volks gemäss sey, einen Stand von Personen über sich zu haben, die zwar selbst Unterthanen, aber doch in Ansehung des Volks geborne Befehlshaber (wenigstens privilegirte) sind. — — Die Beantwortung derselben geht nun hier, eben so wie vorher, aus dem Princip hervor: „was das Volk (die ganze Masse der Unterthanen) nicht über sich selbst und seine Genossen beschliessen kann, das kann auch der Souverain nicht über das Volk beschliessen.“ Nun ist ein angeerbter Adel ein Rang, der vor dem Verdienste vorher geht, und dieses auch mit keinem Grunde hoffen lässt, ein Gedankending ohne alle Realität. Denn wenn der Vorfahr Verdienst hatte, so

könnte er dieses doch nicht auf seine Nachkommen vererben, sondern diese mussten es sich immer selbst erwerben, da die Natur es nicht so fügt, dass das Talent und der Wille, welche Verdienste um den Staat möglich machen, auch anarten. Weil nun von keinem Menschen angenommen werden kann, er werde seine Freiheit wegwerfen, so ist es unmöglich, dass der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zusammenstimme, mithin kann der Souverain es auch nicht geltend machen. —— Wenn indessen gleich eine solche Anomalie in das Maschinenwesen einer Regierung von alten Zeiten (des Lehnswesens, das fast gänzlich auf den Krieg angelegt war) eingeschlichen, von Unterthanen, die mehr als Staatsbürger, nämlich geborne Beamte (wie etwa ein Erbprofessor) seyn wollen, so kann der Staat diesen von ihm begangenen Fehler eines widerrechtlich ertheilten Vorzugs, nicht anders, als durch Eingehen und Nichtbesetzung der Stellen allmälig wiederum gut machen, und so hat er provisorisch ein Recht, diese Würde dem Titel nach fortdauern zu lassen, bis selbst in der öffentlichen Meinung die Eintheilung in Souverain, Adel und Volk, der einzigen natürlichen in Souverain und Volk Platz gemacht haben wird.

Ohne alle Würde kann nun wohl kein Mensch im Staate seyn, denn er hat wenigstens die des Staatsbürgers; ausser, wenn er sich durch sein eigenes Verbrechen darum gebracht hat, da er dann zwar im Leben erhalten, aber zum blossen Werkzeuge der Willkühr eines Anderen (entweder des Staats, oder eines anderen Staatsbürgers) gemacht wird. Wer nun das Letztere ist (was er aber nur durch Urtheil und Recht werden kann), ist ein Leibeigener *(servus in sensu stricto)*, und gehört zum Eigenthum *(dominium)* eines Anderen, der daher nicht blos sein Herr *(herus)*, sondern auch sein Eigenthümer *(dominus)* ist, der ihn als eine Sache veräussern und nach Belieben (nur nicht zu schandbaren Zwecken) brauchen, und über seine Kräfte, wenn gleich nicht über sein Leben und Gliedmaassen verfügen (disponiren) kann. Durch einen

Vertrag kann sich Niemand zu einer solchen Abhängigkeit verbinden, dadurch er aufhört, eine Person zu seyn; denn nur als Person kann er einen Vertrag machen. Nun scheint es zwar, ein Mensch könne sich zu gewissen, der Qualität nach erlaubten, dem Grade nach aber unbestimmten Diensten gegen einen Anderen (für Lohn, Kost, oder Schutz) verpflichten, durch einen Verdingungsvertrag *(locatio, conductio)*, und er werde dadurch blos Unterthan *(subjectus)*, nicht Leibeigener *(servus)*; allein das ist nur ein falscher Schein. Denn, wenn sein Herr befugt ist, die Kräfte seines Unterthans nach Belieben zu benutzen, so kann er sie auch (wie es mit den Negern auf den Zuckerinseln der Fall ist) erschöpfen, bis zum Tode oder der Verzweiflung, und jener hat sich seinem Herrn wirklich als Eigenthum weggegeben; welches unmöglich ist. — Er kann sich also nur zu, der Qualität und dem Grade nach bestimmten, Arbeiten verdingen: entweder als Tagelöhner, oder ansässiger Unterthan; im letzteren Fall, dass er theils, für den Gebrauch des Bodens seines Herrn, statt des Tagelohns, Dienste auf demselben Boden, theils für die eigene Benutzung desselben bestimmte Abgaben (einen Zins) nach einem Pachtvertrage leistet, ohne sich dabei zum Gutsunterthan *(glebae adscriptus)* zu machen, als wodurch er seine Persönlichkeit einbüssen würde, mithin eine Zeit- oder Erbpacht gründen kann. Er mag nun aber durch sein Verbrechen ein persönlicher Unterthan geworden seyn, so kann diese Unterthänigkeit ihm doch nicht anerben; weil er sie sich nur durch seine eigne Schuld zugezogen hat, und eben so wenig kann der von einem Leibeigenen Erzeugte, wegen der Erziehungskosten, die er gemacht hat, in Anspruch genommen werden, weil Erziehung eine absolute Naturpflicht der Eltern, und, im Falle, dass diese Leibeigene waren, der Herren ist, welche mit dem Besitz ihrer Unterthanen auch die Pflichten derselben übernommen haben.

E.

Vom Straf- und Begnadigungsrecht.

I.

Das Strafrecht ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem Schmerz zu belegen. Der Oberste im Staate kann also nicht bestraft werden, sondern man kann sich nur seiner Herrschaft entziehen. — Diejenige Übertretung des öffentlichen Gesetzes, die den, welcher sie begeht, unfähig macht, Staatsbürger zu seyn, heisst Verbrechen schlechthin *(crimen)*, aber auch ein öffentliches Verbrechen *(crimen publicum)*; daher das erstere (das Privatverbrechen) vor die Civil-, das andere vor die Criminalgerechtigkeit gezogen wird. — Veruntreuung, d. i. Unterschlagung der zum Verkehr anvertrauten Gelder oder Waaren, Betrug im Kauf und Verkauf, bei sehenden Augen des Anderen, sind Privatverbrechen. Dagegen sind: falsches Geld oder falsche Wechsel zu machen, Diebstahl und Raub, u. dgl. öffentliche Verbrechen, weil das gemeine Wesen und nicht blos eine einzelne Person dadurch gefährdet wird. — Sie könnten in die der niederträchtigen Gemüthsart *(indolis abjectae)* und die der gewaltthätigen *(indolis violentae)* eingetheilt werden.

Richterliche Strafe *(poena forensis)*, die von der natürlichen *(poena naturalis)*, dadurch das Laster sich selbst bestraft, und auf welche der Gesetzgeber gar nicht Rücksicht nimmt, verschieden, kann niemals blos als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher selbst, oder für die bürgerliche Gesellschaft, sondern muss jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Mensch kann nie blos als Mittel zu den Absichten eines Anderen gehandhabt und unter die Gegenstände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn seine angeborne Persönlichkeit schützt, ob er gleich

die bürgerliche einzubüssen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muss vorher strafbar befunden seyn, ehe noch daran gedacht wird, aus dieser Strafe einigen Nutzen für ihn selbst oder seine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ, und, wehe dem! welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas auszufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn von der Strafe, oder auch nur in einem Grade derselben entbinde, nach dem pharisäischen Wahlspruch: „es ist besser, dass ein Mensch sterbe, als dass das ganze Volk verderbe;" denn, wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, dass Menschen auf Erden leben. — Was soll man also von dem Vorschlage halten: einem Verbrecher auf den Tod das Leben zu erhalten, wenn er sich dazu verstände, an sich gefährliche Experimente machen zu lassen, und so glücklich wäre, gut durchzukommen; damit die Ärzte dadurch eine neue, dem gemeinen Wesen erspriessliche, Belehrung erhielten? Ein Gerichtshof würde das medicinische Collegium, das diesen Vorschlag thäte, mit Verachtung abweisen; denn die Gerechtigkeit hört auf eine zu seyn, wenn sie sich für irgend einen Preis weggiebt.

Welche Art aber und welcher Grad der Bestrafung ist es, welche die öffentliche Gerechtigkeit sich zum Princip und Richtmaasse macht? Kein anderes, als das Princip der Gleichheit (im Stande des Züngleins an der Waage der Gerechtigkeit) sich nicht mehr auf die eine, als auf die andere Seite hinzuneigen. Also: was für unverschuldetes Übel Du einem Anderen im Volke zufügst, das thust Du Dir selbst an. Beschimpfst Du ihn, so beschimpfst Du Dich selbst; bestiehlst Du ihn, so bestiehlst Du Dich selbst; schlägst Du ihn, so schlägst Du Dich selbst; tödtest Du ihn, so tödtest Du Dich selbst. Nur das Wiedervergeltungsrecht *(jus talionis)* aber, wohl zu verstehen, vor den Schranken des Gerichts (nicht in Deinem Privaturtheile), kann die Qualität und Quantität der Strafe bestimmt angeben; alle andere sind hin und her schwan-

kend, und können, anderer sich einmischenden Rücksichten wegen, keine Angemessenheit mit dem Spruch der reinen und strengen Gerechtigkeit enthalten. — Nun scheint es zwar, dass der Unterschied der Stände das Princip der Wiedervergeltung Gleiches mit Gleichem nicht verstatte; aber, wenn es gleich nicht nach dem Buchstaben möglich seyn kann, so kann es doch der Wirkung nach, respective auf die Empfindungsart der Vornehmeren, immer geltend bleiben. — So hat z. B. Geldstrafe wegen einer Verbalinjurie gar kein Verhältniss zur Beleidigung; denn, der des Geldes viel hat, kann diese sich wohl einmal zur Lust erlauben, aber die Kränkung der Ehrliebe des Einen kann doch dem Wehthun des Hochmuths des Anderen sehr gleich kommen: wenn dieser nicht allein öffentlich abzubitten, sondern jenem, ob er zwar niedriger ist, etwa zugleich die Hand zu küssen, durch Urtheil und Recht genöthigt würde. Eben so, wenn der gewaltthätige Vornehme für die Schläge, die er dem Niederen aber schuldlosen Staatsbürger zumisst, ausser der Abbitte noch zu einem einsamen und beschwerlichen Arreste verurtheilt würde, weil hiermit, ausser der Ungemächlichkeit, noch die Eitelkeit des Thäters schmerzhaft angegriffen, und so durch Beschämung Gleiches mit Gleichem gehörig vergolten würde. — Was heisst das aber: „bestiehlst Du ihn, so bestiehlst Du Dich selbst?“ Wer da stiehlt, macht aller Anderer Eigenthum unsicher; er beraubt sich also (nach dem Rechte der Wiedervergeltung) der Sicherheit alles möglichen Eigenthums; er hat nichts und kann auch nichts erwerben, will aber doch leben; welches nun nicht anders möglich ist, als dass ihn Andere ernähren. Weil dieses aber der Staat nicht umsonst thun wird, so muss er diesem seine Kräfte zu ihm beliebigen Arbeiten (Karren- oder Zuchthausarbeit) überlassen, und kommt auf gewisse Zeit, oder, nach Befinden, auch auf immer, in den Sklavenstand. — Hat er aber gemordet, so muss er sterben. Es giebt hier kein Surrogat zur Befriedigung der Gerechtigkeit. Es ist keine Gleichartigkeit zwischen einem noch

so kummervollen Leben und dem Tode, also auch keine Gleichheit des Verbrechens und der Wiedervergeltung, als durch den am Thäter gerichtlich vollzogenen, doch von aller Misshandlung, welche die Menschheit in der leidenden Person zum Scheusal machen könnte, befreiten Tod. — Selbst, wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste (z. B. das eine Insel bewohnende Volk beschlösse, auseinander zu gehen, und sich in alle Welt zu zerstreuen), müsste der letzte im Gefängniss befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit Jedermann das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht gedrungen hat; weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann.

Diese Gleichheit der Strafen, die allein durch die Erkenntniss des Richters auf den Tod, nach dem strengen Wiedervergeltungsrechte, möglich ist, offenbaret sich daran, dass dadurch allein proportionirlich mit der inneren Bösartigkeit der Verbrecher das Todesurtheil über Alle (selbst wenn es nicht einen Mord, sondern ein anderes nur mit dem Tode zu tilgendes Staatsverbrechen beträfe) ausgesprochen wird. — Setzet: dass, wie in der letzten Schottischen Rebellion, da verschiedene Theilnehmer an derselben (wie Balmerino und Andere) durch ihre Empörung nichts als eine dem Hause Stuart schuldige Pflicht auszuüben glaubten, andere dagegen Privatabsichten hegten, von dem höchsten Gerichte das Urtheil so gesprochen worden wäre: ein Jeder solle die Freiheit der Wahl zwischen dem Tode und der Karrenstrafe haben: so sage ich, der ehrliche Mann wählt den Tod, der Schelm aber die Karre; so bringt es die Natur des menschlichen Gemüths mit sich. Denn der erstere kennt etwas, was er noch höher schätzt, als selbst das Leben: nämlich die Ehre; der andere hält ein mit Schande bedecktes Leben doch immer noch für besser, als gar nicht zu seyn *(animam praeferre pudori. Juven.)*. Der erstere ist nun ohne Widerrede weniger

strafbar als der andere, und so werden sie durch den über Alle gleich verhängten Tod ganz proportionirlich bestraft, jener gelinde, nach seiner Empfindungsart, und dieser hart, nach der seinigen; da hingegen, wenn durchgängig auf die Karrenstrafe erkannt würde, der erste zu hart, der andere, für seine Niederträchtigkeit, gar zu gelinde bestraft wäre, und so ist auch hier im Ausspruche über eine im Complott vereinigte Zahl von Verbrechern der beste Ausgleicher vor der öffentlichen Gerechtigkeit, der Tod. — Überdies hat man nie gehört, dass ein wegen Mordes zum Tode Verurtheilter sich beschwert hätte, dass ihm damit zu viel und also unrecht geschehe, jeder würde ihm ins Gesicht lachen, wenn er sich dessen äusserte. — Man müsste sonst annehmen, dass, wenn dem Verbrecher gleich nach dem Gesetze nicht unrecht geschieht, doch die gesetzgebende Gewalt im Staate diese Art von Strafe zu verhängen nicht befugt, und, wenn sie es thut, mit sich selbst im Widerspruch sey.

So viel also der Mörder sind, die den Mord verübt, oder auch befohlen, oder dazu mitgewirkt haben, so viele müssen auch den Tod leiden; so will es die Gerechtigkeit als Idee der richterlichen Gewalt nach allgemeinen *a priori* begründeten Gesetzen. — Wenn aber doch die Zahl der Complicen *(correi)* zu einer solchen That so gross ist, dass der Staat, um keine solche Verbrecher zu haben, bald dahin kommen könnte, keine Unterthanen mehr zu haben, und sich doch nicht auflösen, d. i. in den noch viel ärgeren, aller äusseren Gerechtigkeit entbehrenden Naturzustand übergehen (vornämlich nicht durch das Spectakel einer Schlachtbank das Gefühl des Volks abstumpfen) will, so muss es auch der Souverain in seiner Macht haben, in diesem Nothfalle *(casus necessitatis)* selbst den Richter zu machen (vorzustellen) und ein Urtheil zu sprechen, welches, statt der Lebensstrafe, eine andere den Verbrechern zuerkennt, bei der die Volksmenge noch erhalten wird; dergleichen die Deportation ist: dieses selbst aber nicht als nach einem öffentlichen Gesetze, sondern durch einen Machtspruch, d. i. einen Act des Majestätsrechts, der, als

Begnadigung, nur immer in einzelnen Fällen ausgeübt werden kann.

Hiergegen hat nun der Marchese Beccaria, aus theilnehmender Empfindelei einer affectirten Humanität *(compassibilitas)*, seine Behauptung der Unrechtmässigkeit aller Todesstrafe aufgestellt; weil sie im ursprünglichen bürgerlichen Vertrage nicht enthalten seyn könnte; denn da hätte jeder im Volk einwilligen müssen, sein Leben zu verlieren, wenn er etwa einen anderen (im Volk) ermordete; diese Einwilligung aber sey unmöglich, weil Niemand über sein Leben disponiren könne. Alles Sophisterei und Rechtsverdrehung.

Strafe erleidet Jemand nicht, weil er sie, sondern weil er eine strafbare Handlung gewollt hat; denn es ist keine Strafe, wenn einem geschieht, was er will, und es ist unmöglich, gestraft werden zu wollen. — Sagen: ich will gestraft werden, wenn ich Jemanden ermorde, heisst nichts mehr, als: ich unterwerfe mich sammt allen Übrigen den Gesetzen, welche natürlicherweise, wenn es Verbrecher im Volke giebt, auch Strafgesetze seyn werden. Ich, als Mitgesetzgeber, der das Strafgesetz dictirt, kann unmöglich dieselbe Person seyn, die, als Unterthan, nach dem Gesetz bestraft wird; denn als ein solcher, nämlich als Verbrecher, kann ich unmöglich eine Stimme in der Gesetzgebung haben (der Gesetzgeber ist heilig). Wenn ich also ein Strafgesetz gegen mich, als einen Verbrecher, abfasse, so ist es in mir die reine rechtlich-gesetzgebende Vernunft *(homo noumenon)*, die mich als einen des Verbrechens fähigen, folglich als eine andere Person *(homo phaenomenon)*, sammt allen übrigen in einem Bürgerverein dem Strafgesetze unterwirft. Mit andern Worten: nicht das Volk (jeder Einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer als der Verbrecher, dictirt die Todesstrafe, und im Socialcontract ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen, und so über sich selbst und sein Leben zu disponiren. Denn, wenn der Befugniss zu strafen ein Ver-

sprechen des Missethäters zum Grunde liegen müsste, sich strafen lassen zu wollen, so müsste es diesem auch überlassen werden, sich straffällig zu finden, und der Verbrecher würde sein eigener Richter seyn. — Der Hauptpunct des Irrthums (πρῶτον ψεῦδος) dieses Sophisms besteht darin: dass das eigene Urtheil des Verbrechers (das man seiner Vernunft nothwendig zutrauen muss), des Lebens verlustig werden zu müssen, für einen Beschluss des Willens ansieht, es sich selbst zu nehmen, und so sich die Rechtsvollziehung mit der Rechtsbeurtheilung in einer und derselben Person vereinigt vorstellt.

Es giebt indessen zwei todeswürdige Verbrechen, in Ansehung deren, ob die Gesetzgebung auch die Befugniss habe, sie mit der Todesstrafe zu belegen, noch zweifelhaft bleibt. Zu beiden verleitet das Ehrgefühl. Das eine ist das der Geschlechtsehre, das andere, der Kriegsehre, und zwar der wahren Ehre, welche jeder dieser zwei Menschenclassen als Pflicht obliegt. Das eine Verbrechen ist der mütterliche Kindesmord *(infanticidium maternale)*; das andere, der Kriegsgesellenmord *(commilitonicidium)*, der Duell. — Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen, und eben so wenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit, der auf einen untergeordneten Kriegsbefehlshaber fällt, welcher einer verächtlichen Begegnung nicht eine über die Todesfurcht erhobene eigene Gewalt entgegensetzt, wegwischen kann: so scheint es, dass Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden und Tödtung *(homicidium)*, die alsdann nicht einmal Mord *(homicidium dolosum)* heissen müsste, in beiden zwar allerdings strafbar sey, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist ausser dem Gesetz (denn das heisst Ehe), mithin auch ausser dem Schutze desselben geboren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Waare), so dass dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existiren sollen), mithin

auch seine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingesetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angethan wird, sieht sich eben so wohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genöthigt, sich Genugthuung, und, wie im Naturzustande, Bestrafung des Beleidigers, nicht durchs Gesetz, vor einem Gerichtshofe, sondern durch den Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmuth zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tödtung seines Gegners verbunden seyn, die in diesem Kampfe, der öffentlich und mit beiderseitiger Einwilligung, doch auch ungern, geschieht, eigentlich nicht Mord *(homicidium dolosum)* genannt werden kann. — — Was ist nun in beiden (zur Criminalgerechtigkeit gehörigen) Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar sehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn ist) durchs Gesetz für nichtig zu erklären, und so mit dem Tode zu bestrafen, oder von dem Verbrechen die angemessene Todesstrafe wegzunehmen, und so entweder grausam oder nachsichtig zu seyn. Die Auflösung dieses Knotens ist: dass der kategorische Imperativ der Strafgerechtigkeit (die gesetzwidrige Tödtung eines Anderen müsse mit dem Tode bestraft werden) bleibt, die Gesetzgebung selber aber (mithin auch die bürgerliche Verfassung), so lange noch als barbarisch und unausgebildet, daran Schuld ist, dass die Triebfedern der Ehre im Volke (subjectiv) nicht mit den Maassregeln zusammen treffen wollen, die (objectiv) ihrer Absicht gemäss sind, so dass die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Ansehung der aus dem Volk, eine Ungerechtigkeit wird.

II.

Das **Begnadigungsrecht** *(jus aggratiandi)* für den Verbrecher, entweder der Milderung oder gänzlichen Erlassung der Strafe, ist wohl unter allen Rechten des Souverains das schlüpfrigste, um den Glanz seiner Hoheit zu beweisen, und dadurch doch im hohen Grade unrecht zu thun. — In Ansehung der Verbrechen der Unterthanen gegen einander steht es schlechterdings ihm nicht zu, es auszuüben; denn hier ist Straflosigkeit *(impunitas criminis)* das grösste Unrecht gegen die letztern. Also nur bei einer Läsion, die **ihm selbst** widerfährt *(crimen laesae majestatis)*, kann er davon Gebrauch machen. Aber auch da nicht einmal, wenn durch Ungestraftheit dem Volke selbst in Ansehung seiner Sicherheit Gefahr erwachsen könnte. — Dieses Recht ist das einzige, was den Namen des Majestätsrechts verdient.

Von dem rechtlichen Verhältnisse des Bürgers zum Vaterlande und zum Auslande.

§. 50.

Das **Land** *(territorium)*, dessen Einsassen schon durch die Constitution, d. i. ohne einen besonderen rechtlichen Act ausüben zu dürfen (mithin durch die Geburt), Mitbürger eines und desselben gemeinen Wesens sind, heisst das **Vaterland**; das, worin sie es ohne diese Bedingung nicht sind, das **Ausland**, und dieses, wenn es einen Theil der Landesherrschaft überhaupt ausmacht, heisst die Provinz (in der Bedeutung, wie die Römer dieses Wort brauchten), welche, weil sie doch keinen coalisirten Theil des Reichs *(imperii)* als Sitz von Mitbürgern, sondern nur eine **Besitzung** desselben, als eines **Unterhauses** ausmacht, den Boden des herrschenden Staats als **Mutterland** *(regio domina)* verehren muss.

1. Der **Unterthan** (auch als Bürger betrachtet) hat das Recht der Auswanderung; denn der Staat könnte ihn

nicht als sein Eigenthum zurückhalten. Doch kann er nur seine fahrende, nicht die liegende Habe mit herausnehmen, welches alsdann doch geschehen würde, wenn er seinen bisher besessenen Boden zu verkaufen, und das Geld dafür mit sich zu nehmen, befugt wäre.

2. Der Landesherr hat das Recht der Begünstigung der Einwanderung und Ansiedelung Fremder (Colonisten), obgleich seine Landeskinder dazu scheel sehen möchten; wenn ihnen nur nicht das Privateigenthum derselben am Boden gekürzt wird.

3. Ebenderselbe hat auch, im Falle eines Verbrechens des Unterthans, welches alle Gemeinschaft der Mitbürger mit ihm für den Staat verderblich macht, das Recht der Verbannung in eine Provinz im Auslande, wo er keiner Rechte eines Bürgers theilhaftig wird, d. i. zur Deportation.

4. Auch das der Landesverweisung überhaupt *(jus exilii)*, ihn in die weite Welt, d. i. ins Ausland überhaupt (in der Altdeutschen Sprache Elend genannt) zu schicken; welches, weil der Landesherr ihm nun allen Schutz entzieht, so viel bedeutet, als ihn innerhalb seiner Grenzen vogelfrei zu machen.

§. 51.

Die drei Gewalten im Staate, die aus dem Begriff eines gemeinen Wesens überhaupt *(res publica latius dicta)* hervorgehen, sind nur so viel Verhältnisse des vereinigten, *a priori* aus der Vernunft abstammenden, Volkswillens und eine reine Idee von einem Staatsoberhaupte, welche objective praktische Realität hat. Dieses Oberhaupt (der Souverain) aber ist so ferne nur ein (das gesammte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt, und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft. Das Verhältniss der ersteren zum letzteren ist nun auf dreierlei verschiedene Art denkbar: entweder dass Einer im Staate über Alle, oder dass

Einige, die einander gleich sind, vereinigt, über alle Andere, oder dass Alle zusammen über einen Jeden, mithin auch über sich selbst gebieten, d. i. die Staatsform ist entweder autokratisch, oder aristokratisch, oder demokratisch. (Der Ausdruck monarchisch, statt autokratisch, ist nicht dem Begriffe, den man hier will, angemessen; denn der Monarch, welcher die höchste, **Autokrator** aber, oder Selbstherrscher, der, welcher alle Gewalt hat; dieser ist der Souverain, jener repräsentirt ihn blos.) — Man wird leicht gewahr, dass die autokratische Staatsform die einfachste sey, nämlich von einem (dem Könige), zum Volke, mithin wo nur Einer der Gesetzgeber ist. Die aristokratische ist schon aus zwei Verhältnissen zusammengesetzt: nämlich dem der Vornehmen (als Gesetzgeber) zu einander, um den Souverain zu machen, und dann das dieses Souverains zum Volke; die demokratische aber die allerzusammengesetzteste, nämlich den Willen Aller zuerst zu vereinigen, um daraus ein Volk, dann den der Staatsbürger, um ein gemeines Wesen zu bilden, und dann diesem gemeinen Wesen den Souverain, der dieser vereinigte Wille selbst ist, vorzusetzen *. Was die Handhabung des Rechts im Staate betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste; aber, was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk, in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet. Das Simplificiren ist zwar im Maschinenwerk der Vereinigung des Volks durch Zwangsgesetze die vernünftige Maxime: wenn nämlich Alle im Volke passiv sind, und Einem, der über sie ist, gehorchen; aber das giebt keine Unterthanen als Staatsbürger. Was die Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll, betrifft: dass nämlich die Monarchie (eigentlich hier Autokratie) die beste Staatsver-

* Von der Verfälschung dieser Formen durch sich eindringende unbefugte Machthaber (der Oligarchie und Ochlokratie), ingleichen den sogenannten gemischteu Staatsverfassungen erwähne ich hier nichts, weil es zu weit führen würde.

fassung sey, wenn der Monarch gut ist (d. i. nicht blos den Willen, sondern auch die Einsicht dazu hat), gehört zu den tautologischen Weisheitssprüchen, und sagt nichts mehr: als die beste Verfassung ist die, durch welche der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird, d. i. diejenige, welche die beste ist.

§. 52.

Der Geschichtsurkunde dieses Mechanismus nachzuspüren, ist vergeblich, d. i. man kann zum Zeitpunct des Anfangs der bürgerlichen Gesellschaft nicht herauflangen (denn die Wilden errichten kein Instrument ihrer Unterwerfung unter das Gesetz, und es ist auch schon aus der Natur roher Menschen abzunehmen, dass sie es mit der Gewalt angefangen haben werden). Diese Nachforschung aber in der Absicht anzustellen, um allenfalls die jetzt bestehende Verfassung mit Gewalt abzuändern, ist sträflich. Denn diese Umänderung müsste durchs Volk, welches sich dazu rottirte, also nicht durch die Gesetzgebung geschehen; Meuterei aber, in einer schon bestehenden Verfassung, ist ein Umsturz aller bürgerlich-rechtlichen Verhältnisse, mithin alles Rechts, d. i. nicht Veränderung der bürgerlichen Verfassung, sondern Auflösung derselben, und dann der Übergang in die bessere, nicht Metamorphose, sondern Palingenesie, welche einen neuen gesellschaftlichen Vertrag erfordert, auf den der vorige (nun aufgehobene) keinen Einfluss hat. — Es muss aber dem Souverain doch möglich seyn, die bestehende Staatsverfassung zu ändern, wenn sie mit der Idee des ursprünglichen Vertrags nicht wohl vereinbar ist, und hierbei doch diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, dass das Volk einen Staat ausmache, wesentlich gehört. Diese Veränderung kann nun nicht darin bestehen, dass der Staat sich von einer dieser drei Formen zu einer der beiden andern selbst constituirt, z. B. dass die Aristokraten einig werden, sich einer Autokratie zu unterwerfen, oder in eine Demokratie verschmelzen zu wollen, und so umgekehrt; gleich als ob es auf der freien

Wahl und dem Belieben des Souverains beruhe, welcher Verfassung er das Volk unterwerfen wolle. Denn selbst dann, wenn er sich zu einer Demokratie umzuändern beschlösse, würde er doch dem Volk unrecht thun können, weil es selbst diese Verfassung verabscheuen könnte, und eine der zwei übrigen für zuträglicher fände.

Die Staatsformen sind nur der Buchstabe *(littera)* der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, so lange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjectiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages *(anima pacti originarii)* enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen, und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmälig und continuirlich dahin zu verändern, dass sie mit der einzig rechtmässigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alte empirische (statutarische) Formen, welche blos die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung, im eigentlichen Sinne des Staats, erforderlich ist, und dahin auch dem Buchstaben nach endlich führen wird. — Dies ist die einzige bleibende Staatsverfassung, wo das Gesetz selbstherrschend ist, und an keiner besonderen Person hängt; der letzte Zweck alles öffentlichen Rechts, der Zustand, in welchem allein Jedem das Seine **peremtorisch** zugetheilt werden kann; indessen dass, so lange jene Staatsformen dem Buchstaben nach eben so viel verschiedene, mit der obersten Gewalt bekleidete, moralische Personen vorstellen sollen, nur ein **provisorisches** inneres Recht, und kein absolut-rechtlicher Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zugestanden werden kann.

Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders seyn, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten (Deputirten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt der Person nach (es mag seyn König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich auch repräsentiren lässt, so repräsentirt das vereinigte Volk nicht blos den Souverain, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volke) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als blosser Unterthanen (allenfalls als Staatsbeamten) abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nicht mehr nöthig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen, und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkühr wieder vernichten könnten.

Es war also ein grosser Fehltritt der Urtheilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit, sich aus der Verlegenheit wegen grosser Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, dass er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu vertheilen; da es denn natürlicherweise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteurung der Unterthanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände bekam; nämlich zu verhindern, dass diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (nicht blos suspendirt wurde), und aufs Volk überging, dessen gesetzgebendem Willen nun das Mein und Dein jedes Unterthans unterworfen wurde. Man kann auch nicht sagen: dass dabei ein stillschweigendes, aber doch vertragsmässiges Versprechen der Nationalversammlung, sich nicht eben zur Souverainität zu constituiren, sondern nur dieser ihr Geschäfte zu administriren, nach verrichtetem Geschäfte aber die Zügel des Regiments dem Monarchen wie-

derum in seine Hände zu überliefern, angenommen werden müsse; denn ein solcher Vertrag ist an sich selbst null und nichtig. Das Recht der obersten Gesetzgebung im gemeinen Wesen ist kein veräusserliches, sondern das allerpersönlichste Recht. Wer es hat, kann nur durch den Gesammtwillen des Volks über das Volk, aber nicht über den Gesammtwillen selbst, der der Urgrund aller öffentlichen Verträge ist, disponiren. Ein Vertrag, der das Volk verpflichtete, seine Gewalt wiederum zurückzugeben, würde demselben nicht als gesetzgebender Macht zustehen, und doch das Volk verbinden, welches nach dem Satze: Niemand kann zweien Herren dienen, ein Widerspruch ist.

Des

öffentlichen Rechts

Zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht.

§. 53.

Die Menschen, welche ein Volk ausmachen, können, als Landeseingeborne, nach der Analogie der Erzeugung, von einem gemeinschaftlichen Elternstamm *(congeniti)* vorgestellt werden, ob sie es gleich nicht sind: dennoch aber, in intellectueller und rechtlicher Bedeutung, als von einer gemeinschaftlichen Mutter (die Republik) geboren, gleichsam Eine Familie *(gens, natio)* ausmachen, deren Glieder (Staatsbürger) alle ebenbürtig sind, und mit denen, die neben ihnen im Naturzustande leben möchten, als unedlen keine Vermischung eingehen, obgleich diese (die Wilden) ihrerseits sich wiederum wegen der gesetzlosen Freiheit, die sie gewählt haben, sich vornehmer dünken, die gleichfalls Völkerschaften, aber nicht Staaten, ausmachen. Das Recht der Staaten in Verhältniss zu einander [welches nicht ganz richtig im Deutschen das Völkerrecht genannt wird, sondern vielmehr das Staatenrecht *(jus publicum civitatum)* heissen sollte] ist nun dasjenige, was wir unter dem Namen des Völkerrechts zu betrachten haben: wo ein Staat, als eine moralische Person, gegen einen an-

13*

deren im Zustande der natürlichen Freiheit, folglich auch dem des beständigen Krieges betrachtet, theils zum Kriege, theils das im Kriege, theils das, einander zu nöthigen, aus diesem Kriegszustande herauszugehen, mithin eine den beharrlichen Frieden gründende Verfassung, d. i. das Recht nach dem Kriege zur Aufgabe macht, und führt nur das Unterscheidende von dem des Naturzustandes einzelner Menschen oder Familien (in Verhältniss gegen einander) von dem der Völker bei sich, dass im Völkerrecht nicht blos ein Verhältniss eines Staats gegen den anderen im Ganzen, sondern auch einzelner Personen des Einen gegen einzelne des Anderen, ingleichen gegen den ganzen anderen Staat selbst in Betrachtung kommt; welcher Unterschied aber vom Recht Einzelner im blossen Naturzustande nur solcher Bestimmungen bedarf, die sich aus dem Begriffe des letzteren leicht folgern lassen.

§. 54.

Die Elemente des Völkerrechts sind: 1. dass Staaten, im äusseren Verhältnisse gegen einander betrachtet (wie gesetzlose Wilde), von Natur in einem nicht-rechtlichen Zustande sind; 2. dass dieser Zustand ein Zustand des Krieges (des Rechts des Stärkeren), wenn gleich nicht wirklicher Krieg und immerwährende wirkliche Befehdung (Hostilität) ist, welche (indem sie es beide nicht besser haben wollen), obzwar dadurch keinem von dem andern unrecht geschieht, doch an sich selbst im höchsten Gerade unrecht ist, und aus welchem die Staaten, welche einander benachbart sind, auszugehen verbunden sind; 3. dass ein Völkerbund, nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages, nothwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimischen Misshelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äusseren zu schützen; 4. dass die Verbindung doch keine souveraine Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbindung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin

von Zeit zu Zeit erneuert werden muss, — ein Recht, *in subsidium* eines andern und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben untereinander von sich abzuwehren *(foedus Amphyctionum)*.

§. 55.

Bei jenem ursprünglichen Rechte zum Kriege freier Staaten gegen einander im Naturzustande (um etwa einen dem rechtlichen sich annähernden Zustand zu stiften) erhebt sich zuerst die Frage, welches Recht hat der Staat gegen seine eigenen Unterthanen, sie zum Kriege gegen andere Staaten zu brauchen, ihre Güter, ja ihr Leben dabei aufzuwenden, oder aufs Spiel zu setzen: so, dass es nicht von dieser ihrem eigenen Urtheil abhängt, ob sie in den Krieg ziehen wollen oder nicht, sondern der Oberbefehl des Souverains sie hineinschicken darf?

Dieses Recht scheint sich leicht darthun zu lassen: nämlich aus dem Rechte, mit dem Seinen (Eigenthum) zu thun, was man will. Was Jemand aber der Substanz nach selbst gemacht hat, davon hat er ein unbestrittenes Eigenthum. — Hier ist also die Deduction, so wie sie ein blosser Jurist abfassen würde.

Es giebt mancherlei Naturproducte in einem Lande, die doch, was die Menge derselben von einer gewissen Art betrifft, zugleich als Gemächsel *(artefacta)* des Staats angesehen werden müssen, weil das Land sie in solcher Menge nicht liefern würde, wenn es nicht einen Staat und eine ordentliche machthabende Regierung gäbe, sondern die Bewohner im Stande der Natur wären. — Haushühner (die nützlichste Art des Geflügels), Schaafe, Schweine, das Rindergeschlecht u. a. m. würden, entweder aus Mangel an Futter, oder der Raubthiere wegen, in dem Lande, wo ich lebe, entweder gar nicht, oder höchst sparsam anzutreffen seyn, wenn es darin nicht eine Regierung gäbe, welche den Einwohnern ihren Erwerb und Besitz sicherte. — Eben das gilt auch von der Menschenzahl, die, eben so wie in den Americanischen Wüsten, ja selbst dann, wenn man

diesen den grössten Fleiss (den jene nicht haben) beilegte, nur gering seyn kann. Die Einwohner würden nur sehr dünn gesäet seyn, weil keiner derselben sich, mit sammt seinem Gesinde, auf einem Boden weit verbreiten könnte, der immer in Gefahr ist, von Menschen oder Wilden und Raubthieren verwüstet zu werden; mithin sich für eine so grosse Menge von Menschen, als jetzt auf einem Lande leben, kein hinlänglicher Unterhalt finden würde. — — So wie man nun von Gewächsen (z. B. den Kartoffeln) und von Hausthieren, weil sie, was die Menge betrifft, ein Machwerk der Menschen sind, sagen kann, dass man sie gebrauchen, verbrauchen und verzehren (tödten lassen) kann: so, scheint es, könne man auch von der obersten Gewalt im Staate, dem Souverain, sagen, er habe das Recht, seine Unterthanen, die dem grössten Theil nach sein eigenes Product sind, in den Krieg, wie auf eine Jagd, und zu einer Feldschlacht, wie auf eine Lustpartie zu führen.

Dieser Rechtsgrund aber (der vermuthlich den Monarchen auch dunkel vorschweben mag) gilt zwar freilich in Ansehung der Thiere, die ein Eigenthum des Menschen seyn können, will sich aber doch schlechterdings nicht auf den Menschen, vornämlich als Staatsbürger, anwenden lassen, der im Staate immer als mitgesetzgebendes Glied betrachtet werden muss (nicht blos als Mittel, sondern auch zugleich als Zweck an sich selbst), und der also zum Kriegführen nicht allein überhaupt, sondern auch zu jeder besondern Kriegserklärung, vermittelst seiner Repräsentanten, seine freie Beistimmung geben muss, unter welcher einschränkenden Bedingung allein der Staat über seinen gefahrvollen Dienst disponiren kann.

Wir werden also wohl dieses Recht von der Pflicht des Souverains gegen das Volk (nicht umgekehrt) abzuleiten haben, wobei dieses dafür angesehen werden muss, dass es seine Stimme dazu gegeben habe, in welcher Qualität es, obzwar passiv (mit sich machen lässt), doch auch selbstthätig ist, und den Souverain selbst vorstellt.

§. 56.

Im natürlichen Zustande der Staaten ist das Recht zum Kriege (zu Hostilitäten) die erlaubte Art, wodurch ein Staat sein Recht verfolgt, nämlich, wenn er sich von diesem lädirt glaubt, durch eigene Gewalt, weil es durch einen Process (als durch den allein die Zwistigkeiten ausgeglichen werden) in jenem Zustande nicht geschehen kann. — Ausser der thätigen Verletzung (der ersten Aggression, welche von der ersten Hostilität unterschieden ist), ist es die Bedrohung. Hierzu gehört entweder eine zuerst vorgenommene Zurüstung, worauf sich das Recht des Zuvorkommens *(jus praeventionis)* gründet, oder auch blos die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsende Macht *(potentia tremenda)* eines anderen Staates. Diese ist eine Läsion des Mindermächtigen, blos durch den Zustand vor aller That des Übermächtigen, und im Naturzustande ist dieser Angriff allerdings rechtmässig. Hierauf gründet sich also das Recht des Gleichgewichts aller einander thätig berührenden Staaten.

Was die thätige Verletzung betrifft, die ein Recht zum Kriege giebt, so gehört dazu die selbstgenommene Genugthuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des andern Staates, die Wiedervergeltung *(retorsio)*, ohne eine Erstattung (durch friedliche Wege) bei dem andern Staate zu suchen, womit, der Förmlichkeit nach, der Ausbruch des Krieges, ohne vorhergehende Aufkündigung des Friedens (Kriegsankündigung), eine Ähnlichkeit hat, weil, wenn man einmal ein Recht im Kriegszustande finden will, etwas Analogisches mit einem Vertrag angenommen werden muss, nämlich Annahme der Erklärung des andern Theils, dass beide ihr Recht auf diese Art suchen wollen.

§. 57.

Das Recht im Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen, und ein Gesetz in diesem gesetz-

losen Zustande zu denken *(inter arma silent leges)*, ohne sich selbst zu widersprechen; es müsste denn dasjenige seyn: den Krieg nach solchen Grundsätzen zu führen, nach welchen es immer noch möglich bleibt, aus jenem Naturzustande der Staaten (im äusseren Verhältnisse gegen einander) herauszugehen, und in einen rechtlichen zu treten.

Kein Krieg unabhängiger Staaten gegen einander kann ein Strafkrieg *(bellum punitivum)* seyn. Denn Strafe findet nur im Verhältnisse eines Obern *(imperantis)* gegen den Unterworfenen *(subditum)* statt, welches Verhältniss nicht das der Staaten gegen einander ist: — aber auch weder ein Ausrottungs- *(bellum internecinum)*, noch Unterjochungskrieg *(bellum subjugatorium)*, der eine moralische Vertilgung eines Staats (dessen Volk nun mit dem des Überwinders entweder in Eine Masse verschmelzt, oder in Knechtschaft verfällt) seyn würde. Nicht als ob dieses Nothmittel des Staats zum Friedenszustande zu gelangen, an sich dem Rechte eines Staates widerspräche, sondern weil die Idee des Völkerrechts blos den Begriff eines Antagonismus nach Principien der äusseren Freiheit bei sich führt, um sich bei dem Seinen zu erhalten, aber nicht eine Art zu erwerben, als welche, durch Vergrösserung der Macht des einen Staates, für den andern bedrohend seyn kann.

Vertheidigungsmittel aller Art sind dem bekriegten Staate erlaubt, nur nicht solche, deren Gebrauch die Unterthanen desselben, Staatsbürger zu seyn, unfähig machen würde; denn alsdann machte er sich selbst zugleich unfähig, im Staatenverhältnisse nach dem Völkerrechte für eine Person zu gelten (die gleicher Rechte mit andern theilhaftig wäre). Darunter gehört: seine eigenen Unterthanen zu Spionen, diese, ja auch Auswärtige zu Meuchelmördern, Giftmischern (in welche Classe auch wohl die sogenannten Scharfschützen, welche Einzelnen im Hinterhalte auflauern, gehören möchten), oder auch nur zur Verbreitung falscher Nachrichten, zu gebrauchen; mit einem Worte, sich solcher heimtückischen Mittel zu bedienen, die das Vertrauen,

welches zur künftigen Gründung eines dauerhaften Friedens erforderlich ist, vernichten würden.

Im Kriege ist es erlaubt, dem überwältigten Feinde Lieferungen und Contributionen aufzulegen, aber nicht das Volk zu plündern, d. i. einzelnen Personen das Ihrige abzuzwingen (denn das wäre Raub, weil nicht das überwundene Volk, sondern der Staat, unter dessen Herrschaft es war, durch dasselbe Krieg führte), sondern durch Ausschreibungen gegen ausgestellte Scheine: um bei nachfolgendem Frieden die dem Lande oder der Provinz aufgelegte Last proportionirlich zu vertheilen.

§. 58.

Das Recht nach dem Kriege, d. i. im Zeitpuncte des Friedensvertrags und in Hinsicht auf die Folgen desselben, besteht darin: der Sieger macht die Bedingungen, über die mit dem Besiegten übereinzukommen und zum Friedensschluss zu gelangen, Tractaten gepflogen werden, und zwar nicht gemäss irgend einem vorzuschützenden Recht, was ihm wegen der vorgeblichen Läsion seines Gegners zustehe, sondern, indem er diese Frage auf sich beruhen lässt, sich stützend auf seine Gewalt. Daher kann der Überwinder nicht auf Erstattung der Kriegskosten antragen, weil er den Krieg seines Gegners alsdann für ungerecht ausgeben müsste, sondern ob er sich gleich dieses Argument denken mag, so darf er es doch nicht anführen, weil er ihn sonst für einen Bestrafungskrieg erklären, und so wiederum eine Beleidigung ausüben würde. Hierzu gehört auch die (auf keinen Loskauf zu stellende) Auswechselung der Gefangenen, ohne auf Gleichheit der Zahl zu sehen.

Der überwundene Staat, oder dessen Unterthanen, verlieren durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, so dass jene zur Colonie, diese zu Leibeigenen abgewürdigt würden; denn sonst wäre es ein Strafkrieg gewesen, der an sich selbst widersprechend ist. — Eine Colonie oder Provinz ist ein Volk, das zwar seine

eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem andern Staate Gehörigen nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste ausübende Gewalt hat. Der letztere heisst der Mutterstaat. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorsitz eines Vicekönigs) regiert *(civitas hybrida)*. Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln, und ist jetzt Grossbritannien in Ansehung Irlands.

Noch weniger kann Leibeigenschaft und ihre Rechtmässigkeit von der Überwältigung eines Volks durch Krieg abgeleitet werden, weil man hierzu einen Strafkrieg annehmen müsste. Am allerwenigsten eine erbliche Leibeigenschaft, die überhaupt absurd ist, weil die Schuld aus Jemandes Verbrechen nicht anerben kann.

Dass mit dem Friedensschlusse auch die Amnestie verbunden sey, liegt schon im Begriffe desselben.

§. 59.

Das Recht des Friedens ist 1. das im Frieden zu seyn, wenn in der Nachbarschaft Krieg ist, oder das der Neutralität; 2. sich die Fortdauer des geschlossenen Friedens zusichern zu lassen, d. i. das der Garantie; 3. zu wechselseitiger Verbindung (Bundsgenossenschaft) mehrerer Staaten, sich gegen alle äussere oder innere etwanige Angriffe gemeinschaftlich zu vertheidigen; nicht einen Bund zum Angreifen und innerer Vergrösserung.

§. 60.

Das Recht eines Staats gegen einen ungerechten Feind hat keine Grenzen (wohl zwar der Qualität, aber nicht der Quantität, d. i. dem Grade nach): d. i. der beeinträchtigte Staat darf sich zwar nicht aller Mittel, aber doch der an sich zulässigen in dem Maasse bedienen, um das Seine zu behaupten, als er dazu Kräfte hat. — Was ist aber nun nach Begriffen des Völkerrechts, in welchem,

wie überhaupt im Naturzustande, ein jeder Staat in seiner eigenen Sache Richter ist, ein ungerechter Feind? Es ist derjenige, dessen öffentlich (es sey wörtlich oder thätlich) geäusserter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müsste. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, dass sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, und die dadurch aufgefordert werden, sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen; — aber doch auch nicht, um sich in sein Land zu theilen, einen Staat gleichsam auf der Erde verschwinden zu machen; denn das wäre Ungerechtigkeit gegen das Volk, welches sein ursprüngliches Recht, sich in ein gemeines Wesen zu verbinden, nicht verlieren kann, sondern es eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die, ihrer Natur nach, der Neigung zum Kriege ungünstig ist.

Übrigens ist der Ausdruck, eines ungerechten Feindes im Naturzustande, pleonastisch; denn der Naturzustand ist selbst ein Zustand der Ungerechtigkeit. Ein gerechter Feind würde der seyn, welchem meinerseits zu widerstehen ich unrecht thun würde; dieser würde aber alsdann auch nicht mein Feind seyn.

§. 61.

Da der Naturzustand der Völker, eben so wohl als einzelner Menschen, ein Zustand ist, aus dem man herausgehen soll, um in einen gesetzlichen zu treten: so ist vor diesem Ereigniss alles Recht der Völker und alles durch den Krieg erwerbliche oder erhaltbare äussere Mein und Dein der Staaten blos provisorisch, und kann nur in einem allgemeinen Staatenverein (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird) peremtorisch geltend und ein wahrer Friedenszustand werden. Weil aber, bei gar zu grosser Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über

weite Landstriche, die Regierung desselben, mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muss; eine Menge solcher Corporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt: so ist der ewige Friede (das letzte Ziel des ganzen Völkerrechts) freilich eine unausführbare Idee; die politischen Grundsätze aber, die darauf abzwecken, nämlich solche Verbindungen der Staaten einzugehen, als zur continuirlichen Annäherung zu demselben dienen, sind es nicht, sondern, so wie diese eine auf der Pflicht, mithin auch auf dem Rechte der Menschen und Staaten gegründete Aufgabe ist, allerdings ausführbar.

Man kann einen solchen Verein einiger Staaten, um den Frieden zu erhalten, den permanenten Staatencongress nennen, zu welchem sich zu gesellen, jedem benachbarten unbenommen bleibt; dergleichen (wenigstens was die Förmlichkeiten des Völkerrechts, in Absicht auf die Erhaltung des Friedens, betrifft) in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag noch statt fand; wo die Minister der meisten Europäischen Höfe, und selbst der kleinsten Republiken, ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem andern widerfahren waren, anbrachten, und so sich ganz Europa als einen einzigen föderirten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen; statt dessen späterhin das Völkerrecht blos in Büchern übrig geblieben, aus Cabinetten aber verschwunden, oder, nach schon verübter Gewalt, in Form der Deductionen, der Dunkelheit der Archive anvertraut worden ist.

Unter einem Congress wird hier aber nur eine willkührliche, zu aller Zeit ablösliche Zusammentretung verschiedener Staaten, nicht eine solche Verbindung, welche (so wie die der Americanischen Staaten) auf einer Staatsverfassung gegründet, und daher unauflöslich ist, verstanden;

— durch welchen allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Process, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg zu entscheiden, realisirt werden kann.

Des

öffentlichen Rechts

Dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht.

§. 62.

Diese Vernunftidee einer friedlichen, wenn gleich noch nicht freundschaftlichen, durchgängigen Gemeinschaft aller Völker auf Erden, die unter einander in wirksame Verhältnisse kommen können, ist nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein rechtliches Princip. Die Natur hat sie alle zusammen (vermöge der Kugelgestalt ihres Aufenthaltes, als *globus terraqueus)* in bestimmte Grenzen eingeschlossen, und, da der Besitz des Bodens, worauf der Erdbewohner leben kann, immer nur als Besitz von einem Theil eines bestimmten Ganzen, folglich als ein solcher, auf den jeder derselben ursprünglich ein Recht hat, gedacht werden kann: so stehen alle Völker ursprünglich in einer Gemeinschaft des Bodens, nicht aber der rechtlichen Gemeinschaft des Besitzes *(communio)* und hiermit des Gebrauchs, oder des Eigenthums an denselben, sondern der physischen möglichen Wechselwirkung *(commercium)*, d. i. in einem durchgängigen Verhältnisse, eines zu allen Anderen, sich zum Verkehr unter einander anzubieten, und haben ein Recht, den Versuch mit dem-

selben zu machen, ohne dass der Auswärtige ihm darum als einen Feind zu begegnen berechtigt wäre. — Dieses Recht, so ferne es auf die mögliche Vereinigung aller Völker, in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs, geht, kann das weltbürgerliche *(jus cosmopoliticum)* genannt werden.

Meere können Völker aus aller Gemeinschaft mit einander zu setzen scheinen; und dennoch sind sie, vermittelst der Schifffahrt, gerade die glücklichsten Naturanlagen zu ihrem Verkehr, welches, je mehr es einander nahe Küsten giebt (wie die des mittelländischen), nur desto lebhafter seyn kann, deren Besuchung gleichwohl, noch mehr aber die Niederlassung auf denselben, um sie mit dem Mutterlande zu verknüpfen, zugleich die Veranlassung dazu giebt, dass Übel und Gewaltthätigkeit an einem Orte unseres Globs, an allen gefühlt wird. Dieser mögliche Missbrauch kann aber das Recht des Erdbürgers nicht aufheben, die Gemeinschaft mit allen zu versuchen, und zu diesen Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen, wenn es gleich nicht ein Recht der Ansiedelung auf dem Boden eines andern Volks *(jus incolatus)* ist, als zu welchem ein besonderer Vertrag erfordert wird.

Es fragt sich aber: ob ein Volk in neuentdeckten Ländern eine Anwohnung *(accolatus)* und Besitznehmung in der Nachbarschaft eines Volks, das in einem solchen Landstriche schon Platz genommen hat, auch ohne seine Einwilligung unternehmen dürfe? —

Wenn Anbauung in solcher Entlegenheit vom Sitz des ersteren geschieht, dass keines derselben im Gebrauch seines Bodens dem anderen Eintrag thut, so ist das Recht dazu nicht zu bezweifeln; wenn es aber Hirten oder Jagdvölker sind (wie die Hottentotten, Tungusen und die meisten Americanischen Nationen), deren Unterhalt von grossen öden Landstrecken abhängt, so würde dies nicht mit Gewalt, sondern nur durch Vertrag, und selbst dieser nicht mit Benutzung der Unwissenheit jener Einwohner in Ansehung der Abtretung solcher Ländereien, geschehen kön-

nen; obzwar die Rechtfertigungsgründe scheinbar genug sind, dass eine solche Gewaltthätigkeit zum Weltbesten gereiche; theils durch Cultur roher Völker (wie der Vorwand, durch den selbst Büsching die blutige Einführung der christlichen Religion in Deutschland entschuldigen will), theils zur Reinigung seines eignen Landes von verderbten Menschen und gehoffter Besserung derselben, oder ihrer Nachkommenschaft, in einem anderen Welttheile (wie in Neuholland); denn alle diese vermeintlich guten Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen. — Wendet man hiergegen ein: dass, bei solcher Bedenklichkeit, mit der Gewalt den Anfang zu Gründung eines gesetzlichen Zustandes zu machen, vielleicht die ganze Erde noch in gesetzlosem Zustande seyn würde: so kann das eben so wenig jene Rechts-Bedingung aufheben, als der Vorwand der Staatsrevolutionisten, dass es auch, wenn Verfassungen verunartet sind, dem Volke zustehe, sie mit Gewalt umzuformen, und überhaupt einmal für allemal ungerecht zu seyn, um nachher die Gerechtigkeit desto sicherer zu gründen und aufblühen zu machen.

Beschluss.

Wenn Jemand nicht beweisen kann, dass ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, dass es nicht ist. Will es ihm mit keinem von Beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt); so kann er noch fragen: ob es ihn interessire, das Eine oder das Andere (durch eine Hypothese) anzunehmen, und dies zwar entweder in theoretischer, oder praktischer Rücksicht, d. i. entweder um sich blos ein gewisses Phänomen (wie z. B. für den Astronom, das des Rückganges und Stillstandes der Planeten) zu erklären, oder um einen gewissen Zweck zu erreichen, der nun wiederum entweder pragmatisch (blosser Kunstzweck) oder moralisch, d. i. ein solcher Zweck seyn kann, den sich zu setzen die Maxime selbst Pflicht ist. — Es versteht sich von selbst, dass nicht das Annehmen *(suppositio)* der Ausführbarkeit jenes Zwecks, welches ein blos theoretisches und dazu noch problematisches Urtheil ist, hier zur Pflicht gemacht werde; denn dazu (etwas zu glauben) giebt's keine Verbindlichkeit, sondern das Handeln nach der Idee jenes Zwecks, wenn auch nicht die mindeste theoretische Wahrscheinlichkeit da ist, dass er ausgeführt werden könne, dennoch aber seine Unmöglichkeit gleichfalls nicht demonstrirt werden kann, das ist es, wozu uns eine Pflicht obliegt.

Nun spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches *Veto* aus: Es soll kein Krieg seyn;

weder der, welcher zwischen Mir und Dir im Naturzustande, noch zwischen uns als Staaten, die, obzwar innerlich im gesetzlichen, doch äusserlich (im Verhältniss gegen einander) im gesetzlosen Zustande sind; — denn das ist nicht die Art, wie Jedermann sein Recht suchen soll. Also ist nicht mehr die Frage: ob der ewige Friede ein Ding oder Unding sey, und ob wir uns nicht in unserem theoretischen Urtheile betrügen, wenn wir das erstere annehmen, sondern wir müssen so handeln, als ob das Ding sey, was vielleicht nicht ist, auf Begründung desselben, und diejenige Constitution, die uns dazu die tauglichste scheint (vielleicht den Republicanism aller Staaten sammt und sonders), hinwirken, um ihn herbei zu führen, und dem heillosen Kriegführen, worauf, als den Hauptzweck, bisher alle Staaten, ohne Ausnahme, ihre inneren Anstalten gerichtet haben, ein Ende zu machen. Und wenn das Letztere, was die Vollendung dieser Absicht betrifft, auch immer ein frommer Wunsch bliebe, so betrügen wir uns doch gewiss nicht mit der Annahme der Maxime, dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren, und sich, seinen Grundsätzen nach, mit den übrigen Thierclassen in einen gleichen Mechanism der Natur geworfen anzusehen.

Man kann sagen, dass diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht blos einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft ausmache; denn der Friedenszustand ist allein der unter Gesetzen gesicherte Zustand des Mein und Dein in einer Menge einander benachbarter Menschen, mithin die in einer Verfassung zusammen sind, deren Regel aber nicht von der Erfahrung derjenigen, die sich bisher am besten dabei befunden haben, als einer Norm für Andere, sondern die durch die Vernunft *a priori* von dem Ideal einer rechtlichen Verbindung der Menschen unter öffentlichen Gesetzen überhaupt hergenommen werden muss,

weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen, deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, wenn sie z. B., wie sie es oft thun, sagen: „die beste Verfassung ist die, wo nicht die Menschen, sondern die Gesetze machthabend sind.“ Denn was kann mehr metaphysisch sublimirt seyn, als eben diese Idee, welche gleichwohl, nach jener ihrer eigenen Behauptung, die bewährteste objective Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen lässt, und welche allein, wenn sie nicht revolutionsmässig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften — (denn da würde sich zwischen inne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sondern durch allmälige Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in continuirlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden hinleiten kann.

weil alle Beispiele (als die nur erläutern, aber nichts beweisen können) trüglich sind, und so allerdings einer Metaphysik bedürfen; deren Nothwendigkeit diejenigen, die dieser spotten, doch unvorsichtiger Weise selbst zugestehen, *wenn* sie z. B., *wie* sie es oft thun, sagen: „die beste Verfassung ist die, *wo* nicht die *Menschen*, sondern die Gesetze machthabend sind.“ Denn *was* kann mehr metaphysisch sublimirt seyn, als eben diese Idee, welche gleichwohl, nach jener ihrer eigenen Behauptung, die bewährteste objective Realität hat, die sich auch in vorkommenden Fällen leicht darstellen lässt, und *welche* allein, wenn sie nicht revolutionsmässig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften — (denn da würde sich zwischen inne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sondern durch allmälige Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt *wird*, in continuirlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden hinleiten kann.

TAFEL
DER
EINTHEILUNG DER RECHTSLEHRE.

Seite.

Einleitung 9

Erster Theil.

Das Privatrecht in Ansehung äusserer Gegenstände. (Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äusseren Bekanntmachung bedürfen) 49

Erstes Hauptstück.

Von der Art, etwas Äusseres als das Seine zu haben . . 51

Zweites Hauptstück.

Von der Art, etwas Äusseres zu erwerben 67

Eintheilung der äusseren Erwerbung.

Erster Abschnitt.

Vom Sachenrecht 70

Zweiter Abschnitt.

Vom persönlichen Recht 82

Dritter Abschnitt.

Von dem auf dingliche Art persönlichen Recht . . . 89

Episodischer Abschnitt.

Von der idealen Erwerbung 108

Drittes Hauptstück.

Von der subjectiv-bedingten Erwerbung durch den Ausspruch einer öffentlichen Gerichtsbarkeit 115

Anhang erläuternder Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre . . . 130

Zweiter Theil.

Das öffentliche Recht. (Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen) . . . 153

Erster Abschnitt.

Das Staatsrecht 155

Zweiter Abschnitt.

Das Völkerrecht 195

Dritter Abschnitt.

Das Weltbürgerrecht 206

II.

METAPHYSISCHE ANFANGSGRÜNDE

DER

TUGENDLEHRE.

1797. (1803)

Vorrede.

Wenn es über irgend einen Gegenstand eine Philosophie (ein System der Vernunfterkenntniss aus Begriffen) giebt, so muss es für diese Philosophie auch ein System reiner, von aller Anschauungsbedingung unabhängiger Vernunftbegriffe, d. i. eine Metaphysik geben. — Es fragt sich nur: ob es für jede praktische Philosophie, als Pflichtenlehre, mithin auch für die Tugendlehre (Ethik), metaphysischer Anfangsgründe bedürfe, um sie als wahre Wissenschaft (systematisch), nicht blos als Aggregat einzeln aufgesuchter Lehren (fragmentarisch), aufstellen zu können. — Von der reinen Rechtslehre wird Niemand dies Bedürfniss bezweifeln; denn sie betrifft nur das Förmliche der nach Freiheitsgesetzen im äusseren Verhältniss einzuschränkenden Willkühr; abgesehen von allem Zweck, als der Materie derselben. Die Pflichtenlehre ist also hier eine blosse Wissenslehre *(doctrina scientiae)* *.

* Ein der praktischen Philosophie Kundiger ist darum eben nicht ein praktischer Philosoph. Der Letztere ist derjenige, welcher sich den Vernunftendzweck zum Grundsatz seiner Handlungen macht, indem er damit zugleich das dazu nöthige Wissen verbindet; welches, da es aufs Thun abgezweckt ist, nicht eben bis zu den subtilsten Fäden der Metaphysik ausgesponnen werden darf, wenn es nicht etwa eine Rechtspflicht betrifft — als bei welcher auf der Waage der Gerechtigkeit das Mein und Dein, nach dem Princip der Gleichheit der

In dieser Philosophie (der Tugendlehre) scheint es nun der Idèe derselben gerade zuwider zu seyn, bis zu metaphysischen Anfangsgründen zurückzugehen, um den Pflichtbegriff, von allem Empirischen (von jedem Gefühl) gereinigt, doch zur Triebfeder zu machen. Denn was kann man sich für einen Begriff von der hohen Kraft und herculischen Stärke machen, die ausreichen sollte, um die lastergebärenden Neigungen zu überwältigen, wenn die Tugend ihre Waffen aus der Rüstkammer der Metaphysik entlehnen soll? welche eine Sache der Speculation ist, die nur wenig Menschen zu handhaben wissen. Daher fallen auch alle Tugendlehren, in Hörsälen, von Canzeln und in Volksbüchern, wenn sie mit metaphysischen Brocken ausgeschmückt werden, ins Lächerliche. — Aber darum ist es doch nicht unnütz, vielweniger lächerlich, den ersten Gründen der Tugendlehre in einer Metaphysik nachzuspüren, denn irgend einer muss doch als Philosoph auf die ersten Gründe dieses Pflichtbegriffs hinausgehen: weil sonst weder Sicherheit noch Lauterkeit für die Tugendlehre überhaupt zu erwarten wäre. Sich desfalls auf ein gewisses Gefühl, welches man, seiner davon erwarteten Wirkung halber, moralisch nennt, zu verlassen, kann auch wohl dem Volkslehrer gnügen: indem dieser zum Probierstein einer Tugendpflicht, ob sie es sey oder nicht, die Aufgabe zu beherzigen verlangt: „wie, wenn nun ein Jeder in jedem Fall Deine Maxime zum allgemeinen Gesetz machte, würde eine solche wohl mit sich selbst zusammenstimmen können?" Aber, wenn es blos Gefühl wäre, was

Wirkung und Gegenwirkung, genau bestimmt werden, und darum der mathematischen Abgemessenheit analog seyn muss; — sondern eine blosse Tugendpflicht angeht. Denn da kommt es nicht blos darauf an, zu wissen, was zu thun Pflicht ist (welches wegen der Zwecke, die natürlicherweise alle Menschen haben, leicht angegeben werden kann): sondern vornämlich auf das innere Princip des Willens, nämlich dass das Bewusstseyn dieser Pflicht zugleich Triebfeder der Handlungen sey, um von dem, der mit seinem Wissen dieses Weisheitsprincip verknüpft, sagen zu können: dass er ein praktischer Philosoph sey.

auch diesen Satz zum Probierstein zu nehmen uns zur Pflicht machte, so wäre diese doch alsdann nicht durch die Vernunft dictirt, sondern nur instinctmässig, mithin blindlings dafür angenommen.

Allein in der That gründet sich kein moralisches Princip, wie man wohl wähnt, auf irgend ein Gefühl, sondern ein solches Princip ist wirklich nichts anders, als dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt; wie der Lehrer es leicht gewahr wird, der seinen Lehrling über den Pflichtimperativ, und dessen Anwendung auf moralische Beurtheilung seiner Handlungen, sokratisch zu katechisiren versucht. — Der Vortrag desselben (die Technik) darf eben nicht allemal metaphysisch und die Sprache nicht nothwendig scholastisch seyn, wenn jener den Lehrling nicht etwa zum Philosophen bilden will. Aber der Gedanke muss bis auf die Elemente der Metaphysik zurückgehen, ohne die keine Sicherheit und Reinigkeit, ja selbst nicht einmal bewegende Kraft in der Tugendlehre zu erwarten ist.

Geht man von diesem Grundsatze ab, und fängt vom pathologischen, oder dem reinästhetischen, oder auch dem moralischen Gefühl (dem subjectivpraktischen statt des objectiven), d. i. von der Materie des Willens, dem Zweck, nicht von der Form desselben, d. i. dem Gesetz an, um von da aus die Pflichten zu bestimmen: so finden freilich keine metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre statt — denn Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch. — Aber die Tugendlehre wird alsdann auch in ihrer Quelle, einerlei ob in Schulen oder in Hörsälen u. s. w., verderbt. Denn es ist nicht gleichviel, durch welche Triebfedern als Mittel man zu einer guten Absicht (der Befolgung aller Pflicht) hingeleitet werde. — — Es mag also den orakelmässig oder auch geniemässig über Pflichtenlehre absprechenden vermeinten Weisheitslehrern Metaphysik noch so sehr anekeln: so ist es doch für die, welche sich dazu aufwerfen, unerlassliche Pflicht, selbst in der Tugendlehre zu

jener ihren Grundsätzen zurückzugehen, und auf ihren Bänken vorerst selbst die Schule zu machen.

* * *

Man muss sich hierbei billig wundern: wie es, nach allen bisherigen Läuterungen des Pflichtprincips, so ferne es aus reiner Vernunft abgeleitet wird, noch möglich war, es wiederum auf Glückseligkeitslehre zurück zu führen: doch so, dass eine gewisse moralische Glückseligkeit, die nicht auf empirischen Ursachen beruhte, zu dem Ende ausgedacht worden, welche ein sich selbst widersprechendes Unding ist. — Der denkende Mensch nämlich, wenn er über die Anreize zum Laster gesiegt hat, und seine, oft sauere, Pflicht gethan zu haben sich bewusst ist, findet sich in einem Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit, den man gar wohl Glückseligkeit nennen kann; in welchem die Tugend ihr eigner Lohn ist. — Nun sagt der Eudämonist: diese Wonne, diese Glückseligkeit ist der eigentliche Bewegungsgrund, warum er tugendhaft handelt. Nicht der Begriff der Pflicht bestimme unmittelbar seinen Willen, sondern nur vermittelst der im Prospect gesehenen Glückseligkeit werde er bewogen seine Pflicht zu thun. — Nun ist aber klar, dass, weil er sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewusstseyn, seine Pflicht gethan zu haben, versprechen kann, das Letztgenannte doch vorangehen müsse; d. i. er muss sich verbunden finden, seine Pflicht zu thun, ehe er noch, und ohne dass er daran denkt, dass Glückseligkeit die Folge der Pflichtbeobachtung seyn werde. Er dreht sich also mit seiner Aetiologie im Cirkel herum. Er kann nämlich nur hoffen glücklich (oder innerlich selig) zu seyn, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewusst ist: er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, dass er sich dadurch glücklich machen werde. — Aber es ist in dieser Vernünftelei auch ein Widerspruch. Denn einerseits soll er seine Pflicht beobachten, ohne erst zu fragen, welche Wirkung dieses auf seine Glückseligkeit haben werde, mithin aus einem morali-

schen Grunde: andrerseits aber kann er doch nur etwas für seine Pflicht anerkennen, wenn er auf Glückseligkeit rechnen kann, die ihm dadurch erwachsen wird, mithin nach pathologischem Princip, welches gerade das Gegentheil des vorigen ist.

Ich habe an einem andern Orte (der Berlinischen Monatsschrift) den Unterschied der Lust, welche pathologisch ist, von der moralischen, wie ich glaube, auf die einfachsten Ausdrücke zurückgeführt. Die Lust nämlich, welche vor der Befolgung des Gesetzes hergehen muss, damit diesem gemäss gehandelt werde, ist pathologisch, und das Verhalten folgt der Naturordnung; diejenige aber, vor welcher das Gesetz hergehen muss, damit sie empfunden werde, ist in der sittlichen Ordnung. — — Wenn dieser Unterschied nicht beobachtet wird: wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der innern Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird, so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral.

Die Ursache dieser Irrungen ist keine andere als folgende. Der kategorische Imperativ, aus dem diese Gesetze dictatorisch hervorgehen, will denen, die blos an physiologische Erklärungen gewohnt sind, nicht in den Kopf; ungeachtet sie sich doch durch ihn unwiderstehlich gedrungen fühlen. Der Unmuth aber, sich das nicht erklären zu können, was über jenen Kreis gänzlich hinaus liegt, die Freiheit der Willkühr, so seelenerhebend auch eben dieser Vorzug des Menschen ist, einer solchen Idee fähig zu seyn, reizt durch die stolzen Ansprüche der speculativen Vernunft, die sonst ihr Vermögen in andern Feldern so stark fühlt, die für die Allgewalt der theoretischen Vernunft Verbündeten gleichsam zum allgemeinen Aufgebot, sich jener Idee zu widersetzen, und so den moralischen Freiheitsbegriff jetzt und vielleicht noch lange, obzwar am Ende doch vergeblich, anzufechten, und, wo möglich, verdächtig zu machen.

Einleitung
zur Tugendlehre.

Ethik bedeutete in den alten Zeiten die Sittenlehre *(philosophia moralis)* überhaupt, welche man auch die Lehre von den Pflichten benannte. In der Folge hat man es rathsam gefunden, diesen Namen auf einen Theil der Sittenlehre, nämlich auf die Lehre von den Pflichten, die nicht unter äusseren Gesetzen stehen, allein zu übertragen (dem man im Deutschen den Namen Tugendlehre angemessen gefunden hat): so, dass jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre *(Jurisprudentia)*, welche äusserer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre *(Ethica)* eingetheilt wird, die deren nicht fähig ist; wobei es denn auch sein Bewenden haben mag.

I.

Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre.

Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nöthigung (Zwang) der freien Willkühr durchs Gesetz; dieser Zwang mag nun ein äusserer oder ein Selbstzwang seyn. Der moralische Imperativ verkündigt, durch seinen kategorischen Ausspruch (das unbedingte Sollen), diesen Zwang, der also nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige Naturwesen

geht, die dazu unheilig genug sind, dass sie die Lust wohl anwandeln kann, das moralische Gesetz, ob sie gleich dessen Ansehen selbst anerkennen, doch zu übertreten, und, selbst wenn sie es befolgen, es dennoch ungern (mit Widerstand ihrer Neigung) zu thun, als worin der Zwang eigentlich besteht*. — Da aber der Mensch doch ein freies (moralisches) Wesen ist, so kann der Pflichtbegriff keinen anderen als den Selbstzwang (durch die Vorstellung des Gesetzes allein) enthalten, wenn es auf die innere Willensbestimmung (die Triebfeder) angesehen ist, denn dadurch allein wird es möglich, jene Nöthigung (selbst wenn sie eine äussere wäre) mit der Freiheit der Willkühr zu vereinigen, wobei aber alsdann der Pflichtbegriff ein ethischer seyn wird.

Die Antriebe der Natur enthalten also Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen, und, zum Theil mächtig, widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen, und durch die Vernunft, nicht erst künftig, sondern gleich jetzt (zugleich mit dem Gedanken) zu besiegen er sich vermögend urtheilen muss: nämlich das zu können, was das Gesetz unbedingt befiehlt, dass er thun soll.

Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun, die

* Der Mensch aber findet sich doch als moralisches Wesen zugleich, wenn er sich objectiv, wozu er durch seine reine praktische Vernunft bestimmt ist (nach der Menschheit in seiner eigenen Person), betrachtet, heilig genug, um das innere Gesetz ungern zu übertreten; denn es giebt keinen so verruchten Menschen, der bei dieser Übertretung in sich nicht einen Widerstand fühlte, und eine Verabscheuung seiner selbst, bei der er sich selbst Zwang anthun muss. — Das Phänomen nun, dass der Mensch auf diesem Scheidewege (wo die schöne Fabel den Hercules zwischen Tugend und Wollust hinstellt) mehr Hang zeigt, der Neigung als dem Gesetz Gehör zu geben, zu erklären ist unmöglich; weil wir, was geshieht, nur erklären können, indem wir es von einer Ursache nach Gesetzen der Natur ableiten; wobei wir aber die Willkühr nicht als frei denken würden. — Dieser wechselseitig entgegengesetzte Selbstzwang aber, und die Unvermeidlichkeit desselben giebt doch die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit selbst zu erkennen.

Tapferkeit *(fortitudo)*, und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, Tugend *(virtus, fortitudo moralis)*. Also ist die allgemeine Pflichtenlehre in dem Theil, der nicht die äussere Freiheit, sondern die innere unter Gesetze bringt, eine Tugendlehre.

Die Rechtslehre hatte es blos mit der formalen Bedingung der äusseren Freiheit (durch die Zusammenstimmung mit sich selbst, wenn ihre Maxime zum allgemeinen Gesetz gemacht wurde), d. i. mit dem Recht zu thun. Die Ethik dagegen giebt noch eine Materie (einen Gegenstand der freien Willkühr), einen Zweck der reinen Vernunft, der zugleich als objectiv nothwendiger Zweck, d. i. für den Menschen als Pflicht vorgestellt wird, an die Hand. — Denn da die sinnlichen Neigungen zu Zwecken (als der Materie der Willkühr) verleiten, die der Pflicht zuwider seyn können, so kann die gesetzgebende Vernunft ihren Einfluss nicht anders wehren, als wiederum durch einen entgegengesetzten moralischen Zweck, der also von der Neigung unabhängig *a priori* gegeben seyn muss.

Zweck ist ein Gegenstand der Willkühr (eines vernünftigen Wesens), durch dessen Vorstellung diese zu einer Handlung diesen Gegenstand hervorzubringen bestimmt wird. — Nun kann ich zwar zu Handlungen, die als Mittel auf einen Zweck gerichtet sind, nie aber einen Zweck zu haben von Andern gezwungen werden, sondern ich kann nur selbst mir etwas zum Zweck machen. — Wenn ich aber auch verbunden bin, mir irgend etwas, was in den Begriffen der praktischen Vernunft liegt, zum Zwecke zu machen, mithin, ausser dem formalen Bestimmungsgrunde der Willkühr (wie das Recht dergleichen enthält), noch einen materialen, einen Zweck zu haben, der dem Zweck aus sinnlichen Antrieben entgegengesetzt werden könne; so giebt dieses den Begriff von einem Zweck, der an sich selbst Pflicht ist; die Lehre desselben aber kann nicht zu der des Rechts, sondern muss zur Ethik gehören, als welche allein den Selbstzwang nach moralischen Gesetzen in ihrem Begriffe mit sich führt.

Aus diesem Grunde kann die Ethik auch als das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft definirt werden. — Zweck und Zwangspflicht unterscheiden die zwei Abtheilungen der allgemeinen Sittenlehre. Dass die Ethik Pflichten enthalte, zu deren Beobachtung man von andern nicht (physisch) gezwungen werden kann, ist blos die Folge daraus, dass sie eine Lehre der Zwecke ist, weil ein Zwang dergleichen zu haben, oder sich vorzusetzen, sich selbst widerspricht.

Dass aber die Ethik eine Tugendlehre *(doctrina officiorum virtutis)* sey, folgt aus der obigen Erklärung der Tugend, verglichen mit der Verpflichtung, deren Eigenthümlichkeit so eben gezeigt worden. — Es giebt nämlich keine andere Bestimmung der Willkühr, die durch ihren Begriff schon dazu geeignet wäre, von der Willkühr Anderer selbst physisch nicht gezwungen werden zu können, als nur die zu einem Zwecke. Ein Anderer kann mich zwar zwingen, etwas zu thun, was nicht mein Zweck (sondern nur Mittel zum Zweck eines Andern) ist, aber nicht dazu, dass ich es mir zum Zweck mache, und doch kann ich keinen Zweck haben, ohne ihn mir zu machen. Das letzte wäre ein Widerspruch mit sich selbst; ein Act der Freiheit, der doch zugleich nicht frei wäre. — Aber sich selbst einen Zweck zu setzen, der zugleich Pflicht ist, ist kein Widerspruch; weil ich da mich selbst zwinge, welches mit der Freiheit gar wohl zusammen besteht*. — Wie ist aber ein solcher Zweck möglich? das ist jetzt die Frage. Denn die

* Je weniger der Mensch physisch, je mehr er dagegen moralisch (durch die blosse Vorstellung der Pflicht) kann gezwungen werden, desto freier ist er. — Der, welcher z. B. von genugsam fester Entschliessung und starker Seele ist, eine Lustbarkeit, die er sich vorgenommen hat, nicht aufzugeben, man mag ihm noch so viel Schaden vorstellen, den er sich dadurch zuzieht, aber auf die Vorstellung, dass er hierbei eine Amtspflicht verabsäume, oder einen kranken Vater vernachlässige, von seinem Vorsatz unbedenklich, obzwar sehr ungern, absteht, beweist eben damit seine Freiheit im höchsten Grade, dass er der Stimme der Pflicht nicht widerstehen kann.

Möglichkeit des Begriffs von einer Sache (dass er sich nicht widerspricht) ist noch nicht hinreichend dazu, um die Möglichkeit der Sache selbst (die objective Realität des Begriffs) anzunehmen.

II.

Erörterung des Begriffs von einem Zwecke, der zugleich Pflicht ist.

Man kann sich das Verhältniss des Zwecks zur Pflicht auf zweierlei Art denken: entweder, von dem Zwecke ausgehend, die Maxime der pflichtmässigen Handlungen, oder umgekehrt von dieser anhebend, den Zweck ausfindig zu machen, der zugleich Pflicht ist. — Die Rechtslehre geht auf dem ersten Wege. Es wird Jedermanns freier Willkühr überlassen, welchen Zweck er sich für seine Handlung setzen wolle. Die Maxime derselben aber ist *a priori* bestimmt: dass nämlich die Freiheit des Handelnden mit jedes andern Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne.

Die Ethik aber nimmt einen entgegengesetzten Weg. Sie kann nicht von den Zwecken ausgehen, die der Mensch sich setzen mag, und darnach über seine zu nehmenden Maximen, d. i. über seine Pflicht, verfügen; denn das wären empirische Gründe der Maximen, die keinen Pflichtbegriff abgeben; indem dieser, das kategorische Sollen, in der reinen Vernunft allein seine Wurzel hat; wie denn auch, wenn die Maximen nach jenen Zwecken (welche alle selbstsüchtig sind) genommen werden sollten, vom Pflichtbegriff eigentlich gar nicht die Rede seyn könnte. — Also wird in der Ethik der Pflichtbegriff auf Zwecke leiten und die Maximen, in Ansehung der Zwecke, die wir uns setzen sollen, nach moralischen Grundsätzen begründen müssen.

Dahin gestellt: was denn das für ein Zweck sey, der an sich selbst Pflicht ist, und wie ein solcher möglich sey,

ist hier nur noch zu zeigen nöthig, dass und warum eine Pflicht dieser Art den Namen einer Tugendpflicht führe.

Aller Pflicht correspondirt ein Recht, als Befugniss *(facultas moralis generatim)* betrachtet, aber nicht allen Pflichten correspondiren Rechte eines Andern *(facultas juridica)*, Jemanden zu zwingen, sondern nur den besonders sogenannten Rechtspflichten. — Eben so correspondirt aller ethischen Verbindlichkeit der Tugendbegriff, aber nicht alle ethische Pflichten sind darum Tugendpflichten. Diejenigen nämlich sind es nicht, welche nicht sowohl einen gewissen Zweck (Materie, Object der Willkühr), als blos das Förmliche der sittlichen Willensbestimmung (z. B. dass die pflichtmässige Handlung auch aus Pflicht geschehen müsse) betreffen. Nur ein Zweck, der zugleich Pflicht ist, kann **Tugendpflicht** genannt werden. Daher giebt es mehrere der letztern (auch verschiedene Tugenden); dagegen von der erstern nur eine, aber für alle Handlungen gültige, Pflicht (nur eine tugendhafte Gesinnung) gedacht wird.

Die Tugendpflicht ist von der Rechtspflicht wesentlich darin unterschieden: dass zu dieser ein äusserer Zwang moralisch-möglich ist, jene aber auf dem freien Selbstzwange allein beruht. — Für endliche, heilige Wesen (die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden können) giebt es keine Tugendlehre, sondern blos Sittenlehre, welche letztere eine Autonomie der praktischen Vernunft ist, indessen dass die erste zugleich eine Autokratie derselben, d. i. ein, wenn gleich nicht unmittelbar wahrgenommenes, doch aus dem sittlichen kategorischen Imperativ richtig geschlossenes Bewusstseyn des Vermögens enthält, über seine dem Gesetz widerspenstigen Neigungen Meister zu werden: so dass die menschliche Moralität in ihrer höchsten Stufe doch nichts mehr als Tugend seyn kann; selbst wenn sie ganz rein (vom Einflusse einer der Pflicht fremdartigen Triebfeder völlig frei) wäre, da sie dann gemeiniglich als ein Ideal (dem man stets sich

annähern müsse) unter dem Namen des **Weisen** dichterisch personificirt wird.

Tugend ist aber auch nicht blos als **Fertigkeit** und (wie die Preisschrift des Hofpredigers **Cochius** sich ausdrückt) für eine lange, durch Übung erworbene **Gewohnheit** moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie, wie ein jeder anderer Mechanism aus technisch-praktischer Vernunft, weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.

Anmerkung.

Der Tugend $= + a$ ist die **negative Untugend** (moralische Schwäche) $= o$ als **logisches Gegentheil** (*contradictorie oppositum*), das Laster aber $= - a$ als **Widerspiel** (*contrarie s. realiter oppositum*) entgegengesetzt, und es ist eine, nicht blos unnöthige, sondern auch anstössige Frage: ob zu grossen **Verbrechen** nicht etwa mehr Stärke der Seele als selbst zu grossen Tugenden gehöre. Denn unter Stärke der Seele verstehen wir die Stärke des Vorsatzes eines Menschen, als mit Freiheit begabten Wesens, mithin so ferne er seiner selbst mächtig (bei Sinnen) ist, also im **gesunden** Zustande der Seele sich befindet. Grosse Verbrechen aber sind Paroxysmen, deren Anblick den an der Seele gesunden Menschen schaudern macht. Die Frage würde also etwa dahin auslaufen: ob ein Mensch im Anfall einer Raserei mehr physische Stärke haben könne, als wenn er bei Sinnen ist; welches man einräumen kann, ohne ihm darum mehr Seelenstärke beizulegen, wenn man unter Seele das Lebensprincip des Menschen im freien Gebrauch seiner Kräfte versteht. Denn, weil jene blos in der Macht der die Vernunft **schwächenden** Neigungen ihren Grund haben, welches keine Seelenstärke beweist, so würde diese Frage mit der ziemlich auf einerlei hinauslaufen: ob ein Mensch im

Anfall einer Krankheit mehr Stärke als im gesunden Zustande beweisen könne, welche geradezu verneinend beantwortet werden kann, weil der Mangel der Gesundheit, die im Gleichgewicht aller körperlichen Kräfte des Menschen besteht, eine Schwächung im System dieser Kräfte ist, nach welchem man allein die absolute Gesundheit beurtheilen kann.

III.

Von dem Grunde sich einen Zweck, der zugleich Pflicht ist, zu denken.

Zweck ist ein Gegenstand der freien Willkühr, dessen Vorstellung diese zu einer Handlung bestimmt, wodurch jener hervorgebracht wird. Eine jede Handlung hat also ihren Zweck, und da Niemand einen Zwek haben kann, ohne sich den Gegenstand seiner Willkühr selbst zum Zweck zu machen, so ist es ein Act der Freiheit des handelnden Subjects, nicht eine Wirkung der Natur, irgend einen Zweck der Handlungen zu haben. Weil aber dieser Act, der einen Zweck bestimmt, ein praktisches Princip ist, welches nicht die Mittel (mithin nicht bedingt), sondern den Zweck selbst (folglich unbedingt) gebietet, so ist es ein kategorischer Imperativ der reinen praktischen Vernunft, mithin ein solcher, der einen Pflichtbegriff mit dem eines Zwecks überhaupt verbindet.

Es muss nun einen solchen Zweck und einen ihm correspondirenden kategorischen Imperativ geben. Denn, da es freie Handlungen giebt, so muss es auch Zwecke geben, auf welche, als Object, jene gerichtet sind. Unter diesen Zwecken aber muss es auch einige geben, die zugleich (d. i, ihrem Begriffe nach) Pflichten sind. — Denn gäbe es keine dergleichen, so würden, weil doch keine Handlung zwecklos seyn kann, alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten, und ein kategorischer Imperativ wäre unmöglich; welches alle Sittenlehre aufhebt.

Hier ist also nicht von Zwecken, die der Mensch sich nach sinnlichen Antrieben seiner Natur macht, sondern von Gegenständen der freien Willkühr unter ihren Gesetzen die Rede, welche er sich zum Zweck machen soll. Man kann jene die technische (subjective), eigentlich pragmatische, die Regel der Klugheit in der Wahl seiner Zwecke enthaltende: diese aber muss man die moralische (objective) Zwecklehre nennen, welche Unterscheidung hier doch überflüssig ist, weil die Sittenlehre sich schon durch ihren Begriff von der Naturlehre (hier die Anthropologie) deutlich absondert, als welche letztere auf empirischen Principien beruht, dagegen die moralische Zwecklehre, die von Pflichten handelt, auf *a priori* in der reinen praktischen Vernunft gegebenen Principien beruht.

IV.

Welche sind die Zwecke, die zugleich Pflichten sind?

Sie sind: Eigene Vollkommenheit — Fremde Glückseligkeit.

Man kann diese nicht gegen einander umtauschen und eigene Glückseligkeit einerseits, mit fremder Vollkommenheit anderseits, zu Zwecken machen, die an sich selbst Pflichten derselben Person wären.

Denn eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den zwar alle Menschen (vermöge des Antriebes ihrer Natur) haben, nie aber kann dieser Zweck als Pflicht angesehen werden, ohne sich selbst zu widersprechen. Was ein Jeder unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter den Begriff von Pflicht; denn diese ist eine Nöthigung zu einem ungern genommenen Zweck. Es widerspricht sich also zu sagen: man sey verpflichtet, seine eigene Glückseligkeit mit allen Kräften zu befördern.

Eben so ist es ein Widerspruch: eines anderen Vollkommenheit mir zum Zweck zu machen und mich zu

deren Beförderung für verpflichtet zu halten. Denn darin besteht eben die Vollkommenheit eines andern Menschen, als einer Person, dass er selbst vermögend ist, sich seinen Zwek nach seinen eigenen Begriffen von Pflicht zu setzen, und es widerspricht sich, zu fordern (mir zur Pflicht zu machen), dass ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann.

V.

Erläuterung dieser zwei Begriffe.

A

Eigene Vollkommenheit.

Das Wort Vollkommenheit ist mancher Missdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transscendentalphilosopie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, dass es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der erstern Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweiten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine seyn, denn das All des einem Dinge Zugehörigen ist Eins. Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben; und von der letzteren wird hier auch eigentlich gehandelt.

Wenn von der dem Menschen überhaupt (eigentlich der Menschheit) zugehörigen Vollkommenheit gesagt wird: dass, sie sich zum Zweck zu machen, an sich selbst Pflicht sey, so muss sie in demjenigen gesetzt werden, was Wirkung von seiner That seyn kann, nicht was blos Geschenk ist, das er der Natur verdanken muss: denn sonst wäre sie nicht Pflicht. Sie kann also nichts anders seyn als Cultur seines Vermögens (oder der Naturanlage), in welchem der Verstand, als Vermögen der Begriffe, mithin auch deren, die auf Pflicht gehen, das oberste ist, zugleich

aber auch seines Willens (sittlicher Denkungsart), aller Pflicht überhaupt ein Genüge zu thun. 1. Es ist ihm Pflicht: sich aus der Rohigkeit seiner Natur, aus der Thierheit (*quoad actum*), immer mehr zur Menschheit, durch die er allein fähig ist, sich Zwecke zu setzen, empor zu arbeiten; seine Unwissenheit durch Belehrung zu ergänzen und seine Irrthümer zu verbessern, und dieses ist ihm nicht blos die technisch-praktische Vernunft zu seinen anderweitigen Absichten (der Kunst) anräthig, sondern die moralisch-praktische gebietet es ihm schlechthin, und macht diesen Zweck ihm zur Pflicht, um der Menschheit, die in ihm wohnt, würdig zu seyn. 2. Die Cultur seines Willens bis zur reinsten Tugendgesinnung, da nämlich das Gesetz zugleich die Triebfeder seiner pflichtmässigen Handlungen wird, zu erheben und ihm aus Pflicht zu gehorchen, welches innere moralisch-praktische Vollkommenheit ist; die, weil sie ein Gefühl der Wirkung ist, welche der in ihm selbst gesetzgebende Wille auf das Vermögen ausübt, darnach zu handeln, der moralische Sinn heisst (gleichsam ein besonderer Sinn, *sensus moralis*), der zwar freilich oft schwärmerisch, als ob er (gleich dem Genius des Sokrates) vor der Vernunft vorhergehe, oder auch ihr Urtheil gar entbehren könne, missbraucht wird, doch aber eine sittliche Vollkommenheit ist, jeden besonderen Zweck, der zugleich Pflicht ist, sich zu dem seinigen* zu machen.

B.

Fremde Glückseligkeit.

Glückseligkeit, d. i. Zufriedenheit mit seinem Zustande, so ferne man der Fortdauer derselben gewiss ist, sich zu wünschen und zu suchen, ist der menschlichen Natur unvermeidlich; eben darum aber auch nicht ein Zweck, der zugleich Pflicht ist. — Da einige noch einen Unterschied zwischen einer moralischen und physischen Glückseligkeit machen (deren erstere in der Zufriedenheit mit seiner Per-

* „Zum Gegenstande", erste Ausgabe. Sch.

son und ihrem eigenen sittlichen Verhalten, also mit dem, was man thut, die andere mit dem, was die Natur bescheert, mithin was man als fremde Gabe geniesst, bestehe): so muss man bemerken, dass, ohne den Missbrauch des Worts hier zu rügen (der schon einen Widerspruch in sich enthält), die erste Art zu empfinden allein zum vorigen Titel, nämlich dem der Vollkommenheit, gehöre. — Denn der, welcher sich im blossen Bewusstseyn seiner Rechtschaffenheit glücklich fühlen soll, besitzt schon diejenige Vollkommenheit, die im vorigen Titel für denjenigen Zweck erklärt war, der zugleich Pflicht ist.

Wenn es also auf Glückseligkeit ankommt, worauf, als meinen Zweck, hinzuwirken es Pflicht seyn soll, so muss es die Glückseligkeit anderer Menschen seyn, deren (erlaubten) Zweck ich hiermit auch zu dem meinigen mache. Was diese zu ihrer Glückseligkeit zählen mögen, bleibt ihnen selbst zu beurtheilen überlassen; nur dass mir auch zusteht, Manches zu weigern, was sie dazu rechnen, was ich aber nicht dafür halte, wenn sie sonst kein Recht haben, es als das Ihrige von mir zu fordern. Jenem Zwecke aber eine vorgebliche Verbindlichkeit entgegen zu setzen, meine eigene (physische) Glückseligkeit auch besorgen zu müssen, und so diesen meinen natürlichen und blos subjectiven Zweck zur Pflicht (objectiven Zweck) machen, ist ein scheinbarer, mehrmals gebrauchter, Einwurf gegen die obige Eintheilung der Pflichten (No. IV.) und bedarf einer Zurechtweisung.

Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel sind grosse Versuchungen zu Übertretung seiner Pflicht; Wohlhabenheit, Stärke, Gesundheit und Wohlfahrt überhaupt, die jenem Einflusse entgegen stehen, können also auch, wie es scheint, als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind; nämlich seine eigene Glückseligkeit zu befördern, und sie nicht blos auf fremde zu richten. — Aber alsdann ist diese nicht der Zweck, sondern die Sittlichkeit des Subjects ist es, von welchem die Hindernisse wegzuräumen, es blos das erlaubte Mittel ist; da Niemand an-

ders ein Recht hat, von mir Aufopferung meiner nicht unmoralischen Zwecke zu fordern. Wohlhabenheit für sich selbst zu suchen, ist direct nicht Pflicht; aber indirect kann es eine solche wohl seyn: nämlich Armuth, als eine grosse Versuchung zu Lastern, abzuwehren. Alsdann aber ist es nicht meine Glüchseligkeit, sondern meine Sittlichkeit, deren Integrität zu erhalten, mein Zweck und zugleich meine Pflicht ist.

VI.

Die Ethik giebt nicht Gesetze für die **Handlungen** (denn das thut die Rechtslehre), sondern nur für die **Maximen** der Handlungen.

Der Pflichtbegriff steht unmittelbar in Beziehung auf ein Gesetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als der Materie desselben, abstrahire); wie denn das formale Princip der Pflicht im kategorischen Imperativ: „handle so, dass die Maxime Deiner Handlung ein allgemeines Gesetz werden könne", es schon anzeigt; nur dass in der Ethik dieses als das Gesetz Deines eigenen Willens gedacht wird, nicht des Willens überhaupt, der auch der Wille Anderer seyn könnte: wo es alsdann eine Rechtspflicht abgeben würde, die nicht in das Feld der Ethik gehört. — Die Maximen werden hier als solche subjective Grundsätze angesehen, die sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung blos qualificiren; welches nur ein negatives Princip (einem Gesetz überhaupt nicht zu widerstreiten) ist. — Wie kann es aber dann noch ein Gesetz für die Maxime der Handlungen geben?

Der Begriff eines Zwecks, der zugleich Pflicht ist, welcher der Ethik eigenthümlich zugehört, ist es allein, der ein Gesetz für die Maximen der Handlungen begründet, indem der subjective Zweck (den Jedermann hat) dem objectiven (den sich Jedermann dazu machen soll) untergeordnet wird. Der Imperativ: „Du sollst Dir Dieses oder Jenes (z. B. die Glückseligkeit Anderer) zum Zweck ma-

chen", geht auf die Materie der Willkühr (ein Object). Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne dass der Handelnde hierbei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkühr) beabsichtigte, so muss, wenn es einen Zweck giebt, der zugleich Pflicht ist, die Maxime der Handlungen, als Mittel zu Zwecken, nur die Bedingung der Qualification zu einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung enthalten; wogegen der Zweck, der zugleich Pflicht ist, es zu einem Gesetz machen kann, eine solche Maxime zu haben, indessen dass für die Maxime selbst die blosse Möglichkeit zu einer allgemeinen Gesetzgebung zusammen zu stimmen schon genug ist.

Denn Maximen der Handlungen können willkührlich seyn, und stehen nur unter der einschränkenden Bedingung der Habilität zu einer allgemeinen Gesetzgebung, als formalem Princip der Handlungen. Ein Gesetz aber hebt das Willkührliche der Handlungen auf, und ist darin von aller Anpreisung (da blos die schicklichsten Mittel zu einem Zwecke zu wissen verlangt werden) unterschieden.

VII.

Die ethischen Pflichten sind von **weiter**, dagegen die Rechtspflichten von **enger** Verbindlichkeit.

Dieser Satz ist eine Folge aus dem vorigen; denn wenn das Gesetz nur die Maxime der Handlungen, nicht die Handlungen selbst, gebieten kann, so ist's ein Zeichen, dass es der Befolgung (Observanz) einen Spielraum *(latitudo)* für die freie Willkühr überlasse, d. i. nicht bestimmt angeben könne, wie und wie viel durch die Handlung zu dem Zweck, der zugleich Pflicht ist, gewirkt werden solle. — Es wird aber unter einer weiten Pflicht nicht eine Erlaubniss zu Ausnahmen von der Maxime der Handlungen, sondern nur die der Einschränkung einer Pflichtmaxime durch die andere (z. B. die allgemeine Nächsten-

liebe durch die Elternliebe) verstanden, wodurch in der That das Feld für die Tugendpraxis erweitert wird. — Je weiter die Pflicht, je unvollkommener also die Verbindlichkeit des Menschen zur Handlung ist, je näher er gleichwohl die Maxime der Observanz derselben (in seiner Gesinnung) der engen Pflicht (des Rechts) bringt, desto vollkommener ist seine Tugendhandlung.

Die unvollkommenen Pflichten sind also allein Tugendpflichten. Die Erfüllung derselben ist Verdienst *(meritum)*, $= + a$; ihre Übertretung aber ist nicht sofort Verschuldung *(demeritum)*, $= - a$, sondern blos moralischer Unwerth, $= 0$, ausser, wenn es dem Subject Grundsatz wäre, sich jenen Pflichten nicht zu fügen. Die Stärke des Vorsatzes im ersteren heisst eigentlich allein Tugend *(virtus)*, die Schwäche in der zweiten nicht sowohl Laster *(vitium)*, als vielmehr blos Untugend, Mangel an moralischer Stärke *(defectus moralis.)* (Wie das Wort Tugend von taugen herkommt, so bedeutet Untugend der Etymologie nach so viel als zu nichts taugen). Eine jede pflichtwidrige Handlung heisst Übertretung *(peccatum)*. Die vorsätzliche Übertretung aber, die zum Grundsatz geworden ist, macht eigentlich das aus, was man Laster *(vitium)* nennt.

Obzwar die Angemessenheit der Handlungen zum Rechte (ein rechtlicher Mensch zu seyn) nichts Verdienstliches ist, so ist doch die der Maxime solcher Handlungen, als Pflichten, d. i. die **Achtung** fürs Recht verdienstlich. Denn der Mensch macht sich dadurch das Recht der Menschheit, oder auch der Menschen, zum Zweck, und erweitert dadurch seinen Pflichtbegriff über den der Schuldigkeit *(officium debiti)*; weil ein Anderer aus seinem Rechte wohl Handlungen nach dem Gesetz, aber nicht dass dieses auch zugleich die Triebfeder zu denselben enthalte, von mir fordern kann. Eben dieselbe Bewandtniss hat es auch mit dem allgemeinen ethischen Gebote: „handle pflichtmässig aus Pflicht." Diese Gesinnung in sich zu gründen und zu beleben, ist, so wie die vorige, verdienstlich, weil sie

über das Pflichtgesetz der Handlungen hinausgeht, und das Gesetz, an sich, zugleich zur Triebfeder macht.

Aber eben darum müssen auch diese Pflichten zur weiten Verbindlichkeit gezählt werden, in Ansehung deren ein subjectives Princip ihrer ethischen Belohnung, und zwar, um sie dem Begriffe einer engen Verbindlichkeit so nahe als möglich zu bringen, d. i. der Empfänglichkeit derselben nach dem Tugendgesetze, statt findet, nämlich einer moralischen Lust, die über die blosse Zufriedenheit mit sich selbst (die blos negativ seyn kann) hinaus geht, und von der man rühmt, dass die Tugend in diesem Bewusstseyn ihr eigener Lohn sey.

Wenn dieses Verdienst ein Verdienst des Menschen um andere Menschen ist, ihren natürlichen und von allen Menschen dafür anerkannten Zweck zu befördern (ihre Glückseligkeit zu der seinigen zu machen), so könnte man dies das süsse Verdienst nennen, dessen Bewusstseyn einen moralischen Genuss verschafft, in welchem Menschen durch Mitfreude zu schwelgen geneigt sind; indessen dass das saure Verdienst, anderer Menschen wahres Wohl, auch wenn sie es für ein solches nicht erkennten (an Unerkenntlichen, Undankbaren) doch zu befördern, eine solche Rückwirkung gemeiniglich nicht hat, sondern nur Zufriedenheit mit sich selbst bewirkt, obzwar es im letzten Falle noch grösser seyn würde.

VIII.

Exposition der Tugendpflichten

als weiter Pflichten.

1. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a. Physische, d. i. Cultur aller Vermögen überhaupt, zur Beförderung der durch die Vernunft vorgelegten Zwecke. Dass dieses Pflicht, mithin an sich selbst Zweck sey, und jener Bearbeitung, auch ohne Rücksicht auf den

Vortheil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liege, ist hieraus zu ersehen. Das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglicher Zwecke, so ferne dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen, oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist blos ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkührlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „baue Deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die Dir aufstossen können, ungewiss, welche davon einmal die Deinigen werden könnten.“

b. Cultur der Moralität in uns. Die grösste moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (dass das Gesetz nicht blos die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sey). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu seyn, und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünctlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Hand-

lung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen — mithin nicht die Handlung selbst. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiss seyn könnte: wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche einem Menschen das Wagstück eines Verbrechens abräth, von demselben für Tugend (die den Begriff von Stärke giebt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu seyn; wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: dass zu allen pflichtmässigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sey.

2. Fremde Glückseligkeit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a. Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegrenzt seyn; denn es darf hierbei nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornämlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Andern, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiscenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Dass diese Wohlthätigkeit Pflicht sey, ergiebt sich daraus: dass, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniss, von Andern auch geliebt zu werden (in Nothfällen von ihnen Hülfe zu erhalten),

nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für Andere machen, und diese Maxime niemals anders als blos durch ihre Qualification zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen Andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sey, der zugleich Pflicht ist.

Allein ich soll mit einem Theil meiner Wohlfahrt ein Opfer an Andere, ohne Hoffnung der Wiederververgeltung machen, weil es Pflicht ist, und nun ist unmöglich, bestimmte Grenzen anzugeben, wie weit das gehen könne. Es kommt sehr darauf an, was für jeden nach seiner Empfindungsart wahres Bedürfniss seyn werde, welches zu bestimmen Jedem selbst überlassen bleiben muss. Denn mit Aufopferung seiner eigenen Glückseligkeit, seiner wahren Bedürfnisse, Anderer ihre zu befördern, würde eine an sich selbst widerstreitende Maxime seyn, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte. — Also ist diese Pflicht nur eine weite; sie hat einen Spielraum, mehr oder weniger hierin zu thun, ohne dass sich die Grenzen davon bestimmt angeben lassen. — Das Gesetz gilt nur für die Maximen, nicht für bestimmte Handlungen.

b. Moralisches Wohlseyn Anderer *(salus moralis)* gehört auch zu der Glückseligkeit Anderer, die zu befördern für uns Pflicht, aber nur negative Pflicht ist. Der Schmerz, den ein Mensch von Gewissensbissen fühlt, obzwar sein Ursprung moralisch ist, ist doch, der Wirkung nach, physisch, wie der Gram, die Furcht und jeder andere krankhafte Zustand. Zu verhüten, dass jenen dieser innere Vorwurf verdienterweise treffe, ist nun zwar eben nicht meine Pflicht, sondern seine Sache; wohl aber nichts zu thun, was, nach der Natur des Menschen, Verleitung seyn könnte zu dem, worüber ihn sein Gewissen nachher peinigen kann, das heisst, ihm kein Skandal zu geben. — Aber es sind keine bestimmten Grenzen, innerhalb welcher sich diese Sorgfalt für die moralische Zufriedenheit Anderer halten liesse; daher ruht auf ihr nur eine weite Verbindlichkeit.

IX.

Was ist Tugendpflicht?

Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. — Alle Stärke wird nur durch Hindernisse erkannt, die sie überwältigen kann; bei der Tugend aber sind diese die Naturneigungen, welche mit dem sittlichen Vorsatz in Streit kommen können, und da der Mensch es selbst ist, der seinen Maximen diese Hindernisse in den Weg legt, so ist die Tugend nicht blos ein Selbstzwang (denn da könnte eine Naturneigung die andere zu bezwingen trachten), sondern auch ein Zwang nach einem Princip der innern Freiheit, mithin durch die blosse Vorstellung seiner Pflicht, nach dem formalen Gesetz derselben.

Alle Pflichten enthalten einen Begriff der Nöthigung durch das Gesetz; und zwar enthalten die ethischen eine solche, wozu nur eine innere, die Rechtspflichten dagegen eine solche Nöthigung, wozu auch eine äussere Gesetzgebung möglich ist. In beiden liegt also der Begriff eines Zwanges, er mag nun Selbstzwang oder Zwang durch einen Andern seyn: da dann das moralische Vermögen des erstern Tugend, und die aus einer solchen Gesinnung (der Achtung fürs Gesetz) entspringende Handlung Tugendhandlung (ethisch) genannt werden kann, obgleich das Gesetz eine Rechtspflicht aussagt. Denn es ist die Tugendlehre, welche gebietet, das Recht der Menschen heilig zu halten.

Aber was zu thun Tugend ist, das ist darum noch nicht sofort eigentliche Tugendpflicht. Jenes kann blos das Formale der Maximen betreffen, diese aber geht auf die Materie derselben, nämlich auf einen Zweck, der zugleich als Pflicht gedacht wird. — Da aber die ethische Verbindlichkeit zu Zwecken, deren es mehrere geben kann, nur eine weite ist, weil sie da blos ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, und der Zweck die

Materie (Object) der Willkühr ist, so giebt es viele, nach Verschiedenheit des gesetzlichen Zwecks verschiedene, Pflichten, welche Tugendpflichten *(officia honestatis)* genannt werden; eben darum, weil sie blos dem freien Selbstzwange, nicht dem Zwange anderer Menschen, unterworfen sind, und den Zweck bestimmen, der zugleich Pflicht ist.

Die Tugend, als die in der festen Gesinnung gegründete Übereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht, ist, wie alles Formale, blos Eine und dieselbe. Aber in Ansehung des Zwecks der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, d. i. desjenigen (des Materialen), was man sich zum Zwecke machen soll, kann es mehr Tugenden geben, und da die Verbindlichkeit zu der Maxime desselben Tugendpflicht heisst, so folgt, dass es auch der Tugendpflichten mehrere gebe.

Das oberste Princip der Tugendlehre ist: handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für Jedermann ein allgemeines Gesetz seyn kann. — Nach diesem Princip ist der Mensch sowohl sich selbst als Andern Zweck, und es ist nicht genug, dass er weder sich selbst, noch andere blos als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent seyn kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht.

Dieser Grundsatz der Tugendlehre verstattet, als ein kategorischer Imperativ, keinen Beweis, aber wohl eine Deduction aus der reinen praktischen Vernunft. — Was im Verhältniss der Menschen, zu sich selbst und Andern, Zweck seyn kann, das ist Zweck vor der reinen praktischen Vernunft; denn sie ist ein Vermögen der Zwecke überhaupt, in Ansehung derselben indifferent zu seyn, d. i. kein Interesse daran zu nehmen, ist also ein Widerspruch, weil sie alsdann auch nicht die Maximen zu Handlungen (als welche letztere jederzeit einen Zweck enthalten) bestimmen, mithin keine praktische Vernunft seyn würde.

Die reine Vernunft aber kann *a priori* keine Zwecke gebieten, als nur so ferne sie solche zugleich als Pflicht ankündigt, welche Pflicht alsdann Tugendpflicht heisst.

X.

Das oberste Princip der Rechtslehre war analytisch; das der Tugendlehre ist synthetisch.

Dass der äussere Zwang, so ferne dieser ein dem Hindernisse der nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden äusseren Freiheit entgegengesetzter Widerstand (ein Hinderniss des Hindernisses derselben) ist, mit Zwecken überhaupt zusammen bestehen könne, ist nach dem Satz des Widerspruchs klar, und ich darf nicht über den Begriff der Freiheit hinausgehen, um ihn einzusehen; der Zweck, den ein Jeder hat, mag seyn, welcher er wolle. — Also ist, das oberste Rechtsprincip ein analytischer Satz.

Dagegen geht das Princip der Tugendlehre über den Begriff der äusseren Freiheit hinaus, und verknüpft nach allgemeinen Gesetzen mit demselben noch einen Zweck, den es zur Pflicht macht. Dieses Princip ist also synthetisch. — Die Möglichkeit desselben ist in der Deduction (§. IX.) enthalten.

Diese Erweiterung des Pflichtbegriffs über den der äusseren Freiheit und der Einschränkung derselben durch das blosse Förmliche ihrer durchgängigen Zusammenstimmung, wo die innere Freiheit, statt des Zwanges von aussen, das Vermögen des Selbstzwanges und zwar nicht vermittelst anderer Neigungen, sondern durch reine praktische Vernunft (welche alle diese Vermittelung verschmäht), aufgestellt wird, besteht darin und erhebt sich dadurch über die Rechtspflicht: dass durch sie Zwecke aufgestellt werden, von denen überhaupt das Recht abstrahirt. — Im moralischen Imperativ und der nothwendigen Voraussetzung der Freiheit zum Behuf desselben machen: das Gesetz, das Vermögen (es zu erfüllen) und der die Maxime be-

stimmende Wille alle Elemente aus, welche den Begriff der Rechtspflicht bilden. Aber in demjenigen, welcher die Tugendpflicht gebietet, kommt, noch über den Begriff eines Selbstzwanges, der eines Zwecks dazu, nicht den wir haben, sondern haben sollen, den also die reine praktische Vernunft in sich hat, deren höchster, unbedingter Zweck (der aber doch immer noch Pflicht ist) darin gesetzt wird: dass die Tugend ihr eigener Zweck und bei dem Verdienst, das sie um den Menschen hat, auch ihr eigener Lohn sey. Wobei sie als Ideal so glänzt, dass sie nach menschlichem Augenmaass die Heiligkeit selbst, die zur Übertretung nie versucht wird, zu verdunkeln scheint *; welches gleichwohl eine Täuschung ist, da, weil wir kein Maass für den Grad einer Stärke, als die Grösse der Hindernisse haben, die da haben überwunden werden können (welche in uns die Neigungen sind), wir die subjectiven Bedingungen der Schätzung einer Grösse für die objective der Grösse an sich selbst zu halten verleitet werden. Aber mit menschlichen Zwecken, die insgesammt ihre zu bekämpfenden Hindernisse haben, verglichen, hat es seine Richtigkeit, dass der Werth der Tugend selbst, als ihres eigenen Zwecks, den Werth alles Nutzens und aller empirischen Zwecke und Vortheile weit überwiege, die sie zu ihrer Folge immerhin haben mag.

Man kann auch gar wohl sagen: der Mensch sey zur Tugend (als einer moralischen Stärke) verbunden. Denn obgleich das Vermögen *(facultas)* der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe, seiner Freiheit halber, schlechthin vorausgesetzt werden kann und muss: so ist doch dieses Vermögen als Stärke *(robur)* etwas, was erworben werden muss, dadurch, dass die moralische Trieb-

* So dass man zwei bekannte Verse von Haller also variiren könnte:

Der Mensch mit seinen Mängeln
Ist besser als das Heer von willenlosen Engeln.

feder (die Vorstellung des Gesetzes) durch Betrachtung *(contemplatione)* der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung *(exercitio)* erhoben wird.

XI.

Das Schema der Tugendpflichten kann obigen Grundsätzen gemäss auf folgende Art verzeichnet werden:

Das Materiale der Tugendpflicht

Innere Tugendpflicht.	1. Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist. (Meine eigene Vollkommenheit.)	2. Zweck Anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist. (Die Glückseligkeit Anderer.)	Äussere Tugendpflicht.
	3. Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist. Worauf die Moralität	4. Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist. Worauf die Legalität	
	aller freien Willensbestimmung beruht.		

Das Formale der Tugendpflicht.

XII.

Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt.

Es sind solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. — Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit giebt; weil sie als subjective Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objective Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesammt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemüthsanlagen *(praedispositio)* durch Pflichtbegriffe afficirt zu werden; Anlagen, welche zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat, und kraft deren er verpflichtet werden kann. — Das Bewusstseyn derselben ist nicht empirischen Ursprungs; sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben auf das Gemüth folgen.

a.

Das moralische Gefühl.

Dieses ist die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust, blos aus dem Bewusstseyn der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze. Alle Bestimmung der Willkühr aber geht von der Vorstellung der möglichen Handlung durch das Gefühl der Lust oder Unlust, an ihr oder ihrer Wirkung ein Interesse zu nehmen, zur That; wo der ästhetische Zustand (der Afficirung des inneren Sinnes) nun entweder ein pathologisches oder moralisches Gefühl ist. — Das erste ist dasjenige Gefühl, welches vor der Vorstellung des Gesetzes vorhergeht, das letzte das, was nur auf diese folgen kann.

Nun kann es keine Pflicht geben, ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben; denn alles Bewusstseyn der Verbindlichkeit legt dieses Gefühl zum Grunde, um sich der Nöthigung, die im Pflichtbegriffe liegt, bewusst zu werden: sondern ein jeder Mensch (als ein moralisches Wesen) hat es ursprünglich in sich; die Verbindlichkeit aber kann nur darauf gehen, es zu cultiviren und, selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs, zu verstärken: welches dadurch geschieht, dass gezeigt wird, wie es, abgesondert von allem pathologischen Reize und in seiner Reinigkeit, durch blosse Vernunftvorstellung eben am stärksten erregt wird.

Dieses Gefühl einen moralischen Sinn zu nennen ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden: dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas blos Subjectives ist, was kein Erkenntniss abgiebt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn, bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn, um in der Sprache der Ärzte zu reden, die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die blosse Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. — Wir haben aber für das (Sittlich-) Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die Wahrheit haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern Empfänglichkeit der freien Willkühr für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft, und ihr Gesetz, und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.

b.

Vom Gewissen.

Eben so ist das Gewissen nicht etwas Erwerbliches, und es giebt keine Pflicht, sich eines anzuschaffen; sondern

jeder Mensch, als sittliches Wesen, hat ein solches ursprünglich in sich. Zum Gewissen verbunden zu seyn, würde so viel sagen als: die Pflicht auf sich haben, Pflichten anzuerkennen. Denn das Gewissen ist die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen oder Verurtheilen vorhaltende praktische Vernunft. Seine Beziehung ist also nicht die auf ein Object, sondern blos aufs Subject (das moralische Gefühl durch ihren Act zu afficiren); also eine unausbleibliche Thatsache, nicht eine Obliegenheit und Pflicht. Wenn man daher sagt: dieser Mensch hat kein Gewissen, so meint man damit, er kehrt sich nicht an den Ausspruch desselben. Denn hätte er wirklich keines, so würde er sich auch nichts als pflichtmässig zurechnen, oder als pflichtwidrig vorwerfen, mithin auch selbst die Pflicht, ein Gewissen zu haben, sich gar nicht denken können.

Die mancherlei Eintheilungen des Gewissens gehe ich noch hier vorbei und bemerke nur, was aus dem eben Angeführten folgt: dass nämlich ein irrendes Gewissen ein Unding sey. Denn in dem objectiven Urtheile, ob etwas Pflicht sey oder nicht, kann man wohl bisweilen irren; aber im subjectiven, ob ich es mit meiner praktischen (hier richtenden) Vernunft zum Behuf jenes Urtheils verglichen habe, kann ich nicht irren, weil ich alsdann praktisch gar nicht geurtheilt haben würde; in welchem Fall weder Irrthum noch Wahrheit statt hat. Gewissenlosigkeit ist nicht Mangel des Gewissens, sondern Hang, sich an dessen Urtheil nicht zu kehren. Wenn aber Jemand sich bewusst ist, nach Gewissen gehandelt zu haben, so kann von ihm, was Schuld oder Unschuld betrifft, nichts mehr verlangt werden. Es liegt ihm nur ob, seinen Verstand über das, was Pflicht ist oder nicht, aufzuklären: wenn es aber zur That kommt oder gekommen ist, so spricht das Gewissen unwillkührlich und unvermeidlich. Nach Gewissen zu handeln, kann also selbst nicht Pflicht seyn, weil es sonst noch ein zweites Gewissen geben müsste, um sich des Acts des ersteren bewusst zu werden.

Die Pflicht ist hier nur, sein Gewissen zu cultiviren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen, und alle Mittel anzuwenden (mithin nur indirecte Pflicht), um ihm Gehör zu verschaffen.

c.

Von der Menschenliebe.

Liebe ist eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber weil ich soll (zur Liebe genöthigt werden); mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding. Wohlwollen *(amor benevolentiae)* aber kann als ein Thun einem Pflichtgesetz unterworfen seyn. Man nennt aber oftmals ein uneigennütziges Wohlwollen gegen Menschen auch (obzwar sehr uneigentlich) Liebe; ja wo es nicht um des Andern Glückseligkeit, sondern die gänzliche und freie Ergebung aller seiner Zwecke in die Zwecke eines anderen (selbst eines übermenschlichen) Wesens zu thun ist, spricht man von Liebe, die zugleich für uns Pflicht sey. Aber alle Pflicht ist Nöthigung, ein Zwang; wenn er auch ein Selbstzwang nach einem Gesetz seyn sollte. Was man aber aus Zwang thut, das geschieht nicht aus Liebe.

Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzuthun ist Pflicht; man mag sie lieben oder nicht, und diese Pflicht verliert nichts an ihrem Gewicht, wenn man gleich die traurige Bemerkung machen müsste, dass unsere Gattung leider! dazu nicht geeignet ist, dass, wenn man sie näher kennt, sie sonderlich liebenswürdig befunden werden dürfte. — Menschenhass aber ist jederzeit hässlich, wenn er auch, ohne thätige Anfeindung, blos in der gänzlichen Abkehrung von Menschen (der separatistischen Misanthropie) bestände. Denn das Wohlwollen bleibt immer Pflicht, selbst gegen den Menschenhasser, den man freilich nicht lieben, aber ihm doch Gutes erweisen kann.

Das Laster aber am Menschen zu hassen ist weder Pflicht noch pflichtwidrig, sondern ein blosses Gefühl des Abscheues vor demselben, ohne dass der Wille darauf,

oder umgekehrt dieses Gefühl auf den Willen einigen Einfluss hätte. Wohlthun ist Pflicht. Wer diese oft ausübt, und die Absicht seines Wohlthuns gelingen sieht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohl gethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heisst: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heisst das nicht; du sollst unmittelbar (zuerst) lieben und vermittelst dieser Liebe (nachher) wohlthun, sondern thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe (als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun überhaupt) in dir bewirken!

Die Liebe des Wohlgefallens *(amor complacentiae)* würde also allein direct seyn. Zu dieser aber (als einer unmittelbar mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbundenen Lust) eine Pflicht zu haben, d. i. zur Lust woran genöthigt werden zu müssen, ist ein Widerspruch.

d.

Von der Achtung.

Achtung *(reverentia)* ist eben sowohl etwas blos Subjectives; ein Gefühl eigener Art, nicht ein Urtheil über einen Gegenstand, den zu bewirken, oder zu befördern, es eine Pflicht gäbe. Denn sie könnte, als Pflicht betrachtet, nur durch die Achtung, die wir vor ihr haben, vorgestellt werden. Zu dieser also eine Pflicht zu haben, würde so viel sagen, als zur Pflicht verpflichtet werden. — Wenn es demnach heisst: Der Mensch hat eine Pflicht der Selbstschätzung, so ist das unrichtig gesagt, und es müsste vielmehr heissen: das Gesetz in ihm zwingt ihm unvermeidlich Achtung für sein eigenes Wesen ab, und dieses Gefühl (welches von eigner Art ist) ist ein Grund gewisser Pflichten, d. i. gewisser Handlungen, die mit der Pflicht gegen sich selbst zusammen bestehen können, nicht aber kann man sagen, er habe eine Pflicht der Achtung gegen sich; denn er muss Achtung vor dem Gesetz in sich

selbst haben, um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können.

XIII.

Allgemeine Grundsätze der Metaphysik der Sitten in Behandlung einer **reinen** Tugendlehre.

Erstlich: für eine Pflicht kann auch nur ein einziger Grund der Verpflichtung gefunden werden, und werden zwei oder mehrere Beweise darüber geführt, so ist es ein sicheres Kennzeichen, dass man entweder noch gar keinen gültigen Beweis habe, oder es auch mehrere und verschiedne Pflichten sind, die man für Eine gehalten hat.

Denn alle moralische Beweise können, als philosophische, nur vermittelst einer Vernunfterkenntniss aus Begriffen, nicht, wie die Mathematik sie giebt, durch die Construction der Begriffe geführt werden. Die letztern verstatten Mehrheit der Beweise eines und desselben Satzes; weil in der Anschauung *a priori* es mehrere Bestimmungen der Beschaffenheit eines Objectes geben kann, die alle auf eben denselben Grund zurück führen. — Wenn z. B. für die Pflicht der Wahrhaftigkeit ein Beweis, erstlich aus dem Schaden, den die Lüge andern Menschen verursacht, dann aber auch aus der Nichtswürdigkeit eines Lügners und der Verletzung der Achtung gegen sich selbst, geführt werden will, so ist im ersten eine Pflicht des Wohlwollens, nicht eine der Wahrhaftigkeit, mithin nicht diese, von der man den Beweis verlangte, sondern eine andere Pflicht bewiesen worden. — Wenn man sich aber bei der Mehrheit der Beweise für einen und denselben Satz damit tröstet, dass die Menge der Gründe den Mangel am Gewicht eines jeden einzeln genommen ergänzen werde, so ist dieses ein sehr unphilosophischer Behelf: weil er Hinterlist und Unredlichkeit verräth; — denn verschiedene unzureichende Gründe neben einander gestellt,

ergänzen nicht der eine den Mangel des Anderen zur Gewissheit, ja nicht einmal zur Wahrscheinlichkeit. Sie müssen als Grund und Folge in einer Reihe, bis zum zureichenden Grunde, fortschreiten, und können auch nur auf solche Art beweisend seyn. — Und gleichwohl ist dies der gewöhnliche Handgriff der Überredungskunst.

Zweitens. Der Unterschied der Tugend vom Laster kann nie in Graden der Befolgung gewisser Maximen, sondern muss allein in der specifischen Qualität derselben (dem Verhältniss zum Gesetz) gesucht werden; mit andern Worten, der belobte Grundsatz (des Aristoteles), die Tugend in dem Mittleren zwischen zwei Laster zu setzen, ist falsch*. Es sey z. B. gute Wirthschaft, als das Mittlere zwischen zwei Lastern, Verschwendung und Geiz, gegeben: so kann ihr Ursprung als einer Tugend weder durch die allmälige Verminderung des ersten beider genannten Laster (Ersparung), noch durch die Vermehrung der Ausgaben, des dem letzten Ergebenen, erklärt, auch können diese Laster nicht so angesehen werden, als ob sie sich gleichsam nach entgegengesetzten Richtungen in der guten Wirthschaft begegneten; sondern ein jedes derselben hat seine eigene Maxime, die der andern nothwendig widerspricht.

* Die gewöhnlichen, der Sprache nach ethisch-classischen Formeln: *medio tutissimus ibis; omne nimium vertitur in vitium; est modus in rebus, etc.; medium tenuere beati; virtus est medium vitiorum et utrinque reductum*, enthalten eine schale Weisheit, die gar keine bestimmte Principien hat; denn dieses Mittlere zwischen zwei äusseren Enden, wer will mir es angeben? Der Geiz (als Laster) ist von der Sparsamkeit (als Tugend) nicht darin unterschieden, dass diese zu weit getrieben wird, sondenn hat ein ganz anderes Princip (Maxime), nämlich den Zweck der Haushaltung, nicht im Genuss seines Vermögens, sondern, mit Entsagung auf denselben, blos im Besitz desselben zu setzen: so wie das Laster der Verschwendung nicht im Übermaasse des Genusses seines Vermögens, sondern in der schlechten Maxime zu suchen ist, die den Gebrauch, ohne auf die Erhaltung desselben zu sehen, zum alleinigen Zweck macht.

Aus demselben Grunde kann kein Laster überhaupt durch eine grössere Ausübung gewisser Handlungen, als es zweckmässig ist (*e. g. Prodigalitas est excessus in consumendis opibus*), oder durch die kleinere Bewirkung derselben, als sich schickt (*e. g. Avaritia est defectus etc.*), erklärt werden. Denn da hierdurch der Grad gar nicht bestimmt wird, auf diesen aber, ob das Betragen pflichtmässig sey oder nicht, Alles ankommt; so kann es nicht zur Erklärung dienen.

Drittens: die ethischen Pflichten müssen nicht nach den dem Menschen beigelegten Vermögen dem Gesetz Genüge zu leisten, sondern umgekehrt: das sittliche Vermögen muss nach dem Gesetz geschätzt werden, welches kategorisch gebietet; also nicht nach der empirischen Kenntniss, die wir vom Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäss seyn sollen. Diese drei Maximen der wissenschaftlichen Behandlung einer Tugendlehre sind den älteren Apophthegmen entgegengesetzt:

1. Es ist nur eine Tugend und nur ein Laster.
2. Tugend ist die Beobachtung der Mittelstrasse zwischen entgegengesetzten Lastern.
3. Tugend muss (gleich der Klugheit) der Erfahrung abgelernt werden.

XIV.

Von der Tugend überhaupt.

Tugend bedeutet eine moralische Stärke des Willens. Aber dies erschöpft noch nicht den Begriff; denn eine solche Stärke könnte auch einem heiligen (übermenschlichen) Wesen zukommen, in welchem kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt; das also Alles dem Gesetze gemäss gerne thut. Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, in

so ferne diese sich zu einer das Gesetz **ausführenden** Gewalt selbst constituirt. — Sie ist nicht selbst, oder sie zu besitzen ist nicht Pflicht (denn sonst würde es eine Verpflichtung zur Pflicht geben müssen), sondern sie gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen (nach Gesetzen der inneren Freiheit möglichen) Zwang; wozu aber, weil er unwiderstehlich seyn soll, Stärke erforderlich ist, deren Grad wir nur durch die Grösse der Hindernisse, die der Mensch durch seine Neigungen sich selber schafft, schätzen können. Die Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen, sind die Ungeheuer, die er nun zu bekämpfen hat: weshalb diese sittliche Stärke auch, als **Tapferkeit** *(fortitudo moralis)*, die grösste und einzige wahre Kriegsehre des Menschen ausmacht; auch wird sie die eigentliche, nämlich praktische **Weisheit** genannt: weil sie den **Endzweck** des Daseyns der Menschen auf Erden zu dem ihrigen macht. — In ihrem Besitz ist der Mensch allein frei, gesund, reich, ein König u. s. w. und kann weder durch Zufall, noch Schicksal einbüssen; weil er sich selbst besitzt, und der Tugendhafte seine Tugend nicht verlieren kann.

Alle Hochpreisungen, die das Ideal der Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit betreffen, können durch die Beispiele des Widerspiels dessen, was die Menschen jetzt sind, gewesen sind, oder vermuthlich künftig seyn werden, an ihrer praktischen Realität nichts verlieren, und die **Anthropologie**, welche aus blossen Erfahrungserkenntnissen hervorgeht, kann der **Anthroponomie**, welche von der unbedingt gesetzgebenden Vernunft aufgestellt wird, keinen Abbruch thun, und wiewohl Tugend (in Beziehung auf Menschen, nicht aufs Gesetz) auch hin und wieder verdienstlich heissen und einer Belohnung würdig seyn kann, so muss sie doch für sich selbst, so wie sie ihr eigener Zweck ist, auch als ihr eigener Lohn betrachtet werden.

Die Tugend in ihrer ganzen Vollkommenheit betrachtet, wird also vorgestellt, nicht wie der Mensch die Tugend, sondern als ob die Tugend den Menschen besitze;

weil es im ersteren Falle so aussehen würde, als ob er noch die Wahl gehabt hätte (wozu er alsdann noch einer andern Tugend bedürfen würde, um die Tugend vor jeder andern ihm angebotenen Waare zu erlesen). — Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken (wie es denn unvermeidlich ist), ist nichts Anderes, als sich verschiedne moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird; eben so ist es mit den entgegenstehenden Lastern bewandt. Der Ausdruck, der beide verpersönlicht, ist eine ästhetische Maschinerie, die aber doch auf einen moralischen Sinn hinweist. — Daher ist eine Ästhetik der Sitten zwar nicht ein Theil, aber doch eine subjective Darstellung der Metaphysik derselben: wo die Gefühle, welche die nöthigende Kraft des moralischen Gesetzes begleiten, jener ihre Wirksamkeit empfindbar machen; z. B. Ekel, Grauen u. s. w., welche den moralischen Widerwillen versinnlichen, um der blossinnlichen Anreizung den Vorrang abzugewinnen.

XV.

Vom Princip der Absonderung der Tugendlehre von der Rechtslehre.

Diese Absonderung, auf welcher auch die Obereintheilung der Sittenlehre überhaupt beruht, gründet sich darauf: dass der Begriff der **Freiheit**, der jenen beiden gemein ist, die Eintheilung in die Pflichten der äusseren und inneren Freiheit nothwendig macht; von denen die letztern allein ethisch sind. — Daher muss diese und zwar als Bedingung aller Tugendpflicht (so wie oben die Lehre vom Gewissen als Bedingung aller Pflicht überhaupt) als vorbereitender Theil *(discursus praeliminaris)* vorangeschickt werden.

Vortheil, den sie uns gewährt, nicht ein bedingter (pragmatischer), sondern unbedingter (moralischer) Imperativ zum Grunde liege, ist hieraus zu ersehen. Das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen, ist das Charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Thierheit). Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Cultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglicher Zwecke, so ferne dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen, oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Cultur der rohen Anlagen seiner Natur, als wodurch das Thier sich allererst zum Menschen erhebt: mithin Pflicht an sich selbst.

Allein diese Pflicht ist blos ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung (Erweiterung oder Berichtigung seines Verstandesvermögens, d. i. in Kenntnissen oder in Kunstfähigkeit) gehen solle, schreibt kein Vernunftprincip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkührlich. — Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: „baue Deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die Dir aufstossen können, ungewiss, welche davon einmal die Deinigen werden könnten.“

b. Cultur der Moralität in uns. Die grösste moralische Vollkommenheit des Menschen ist: seine Pflicht zu thun und zwar aus Pflicht (dass das Gesetz nicht blos die Regel, sondern auch die Triebfeder der Handlungen sey). — Nun scheint dieses zwar beim ersten Anblick eine enge Verbindlichkeit zu seyn, und das Pflichtprincip zu jeder Handlung nicht blos die Legalität, sondern auch die Moralität, d. i. Gesinnung, mit der Pünctlichkeit und Strenge eines Gesetzes zu gebieten; aber in der That gebietet das Gesetz auch hier nur die Maxime der Hand-

lung, nämlich den Grund der Verpflichtung nicht in den sinnlichen Antrieben (Vortheil oder Nachtheil), sondern ganz und gar im Gesetz zu suchen — mithin nicht die Handlung selbst. — — Denn es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, dass er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiss seyn könnte: wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche einem Menschen das Wagstück eines Verbrechens abräth, von demselben für Tugend (die den Begriff von Stärke giebt) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu seyn; wie viel reiner moralischer Gehalt bei jeder That in der Gesinnung gelegen habe, das bleibt ihnen selbst verborgen.

Also ist auch diese Pflicht, den Werth seiner Handlungen nicht blos nach der Legalität, sondern auch der Moralität (Gesinnung) zu schätzen, nur von weiter Verbindlichkeit, das Gesetz gebietet nicht diese innere Handlung im menschlichen Gemüth selbst, sondern blos die Maxime der Handlung, darauf nach allem Vermögen auszugehen: dass zu allen pflichtmässigen Handlungen der Gedanke der Pflicht für sich selbst hinreichende Triebfeder sey.

2. Fremde Glückseligkeit als Zweck, der zugleich Pflicht ist.

a. Physische Wohlfahrt. Das Wohlwollen kann unbegrenzt seyn; denn es darf hierbei nichts gethan werden. Aber mit dem Wohlthun, vornämlich wenn es nicht aus Zuneigung (Liebe) zu Andern, sondern aus Pflicht, mit Aufopferung und Kränkung mancher Concupiscenz geschehen soll, geht es schwieriger zu. — Dass diese Wohlthätigkeit Pflicht sey, ergiebt sich daraus: dass, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfniss, von Andern auch geliebt zu werden (in Nothfällen von ihnen Hülfe zu erhalten),

Anmerkung.

Von der **Tugendlehre** nach dem Princip der inneren **Freiheit**.

Fertigkeit *(habitus)* ist eine Leichtigkeit zu handeln und eine subjective Vollkommenheit der Willkühr. — Nicht jede solche Leichtigkeit aber ist eine freie Fertigkeit *(habitus libertatis)*; denn, wenn sie Angewohnheit *(assuetudo)*, d. i. durch öfters wiederholte Handlung zur Nothwendigkeit gewordene Gleichförmigkeit derselben ist, so ist sie keine aus der Freiheit hervorgehende, mithin auch nicht moralische Fertigkeit. Die Tugend kann man also nicht durch die Fertigkeit in freien gesetzmässigen Handlungen definiren; wohl aber, wenn hinzugesetzt würde, „sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen", und da ist diese Fertigkeit eine Beschaffenheit nicht der Willkühr, sondern des Willens, der ein mit der Regel, die er annimmt, zugleich allgemein-gesetzgebendes Begehrungsvermögen ist, und eine solche allein kann zur Tugend gezählt werden.

Zur inneren Freiheit aber werden zwei Stücke erfordert: seiner selbst in einem gegebenen Fall Meister *(animus sui compos)* und über sich selbst Herr zu seyn *(imperium in semetipsum)*, d. i. seine Affecten zu zähmen und seine Leidenschaften zn beherrschen. — Die Gemüthsart *(indoles)* in diesen beiden Zuständen ist edel *(erecta)*, im entgegengesetzten Fall aber unedel *(indoles abjecta, serva)*.

XVI.

Zur Tugend wird zuerst erfordert die Herrschaft über sich selbst.

Affecten und Leidenschaften sind wesentlich von einander unterschieden; die erstern gehören zum Gefühl, so ferne es, vor der Uberlegung vorhergehend, diese selbst unmöglich oder schwerer macht. Daher heisst der Affect

jäh oder jach *(animus praeceps)*, und die Vernunft sagt durch den Tugendbegriff, man solle sich fassen; doch ist diese Schwäche im Gebrauch seines Verstandes, verbunden mit der Stärke der Gemüthsbewegung, nur eine Untugend, und gleichsam etwas Kindisches und Schwaches, was mit dem besten Willen gar wohl zusammen bestehen kann, und das einzige Gute noch an sich hat, dass dieser Sturm bald aufhört. Ein Hang zum Affect (z. B. Zorn) verschwistert sich daher nicht so sehr mit dem Laster, als die Leidenschaft. Leidenschaft dagegen ist die zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde (z. B. der Hass im Gegensatz des Zorns). Die Ruhe, mit der man ihr nachhängt, lässt Überlegung zu, und verstattet dem Gemüth sich darüber Grundsätze zu machen und so, wenn die Neigung auf das Gesetzwidrige fällt, über sie zu brüten, sie tief einwurzeln zu lassen und das Böse dadurch (als vorsätzlich) in seine Maxime aufzunehmen; welches alsdann ein qualificirtes Böse, d. i. ein wahres Laster ist.

Die Tugend also, so ferne sie auf innerer Freiheit gegründet ist, enthält für die Menschen auch ein bejahendes Gebot, nämlich alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen, mithin das Gebot der Herrschaft über sich selbst, welche über das Verbot, nämlich von seinen Gefühlen und Neigungen sich nicht beherrschen zu lassen (die Pflicht der Apathie), hinzu kommt; weil, ohne dass die Vernunft die Zügel der Regierung in ihre Hände nimmt, jene über den Menschen den Meister spielen.

XVII.

Zur Tugend wird **Apathie** (als Stärke betrachtet) nothwendig vorausgesetzt.

Dieses Wort ist, gleich als ob es Fühllosigkeit, mithin subjective Gleichgültigkeit in Ansehung der Gegenstände der Willkühr, bedeutete, in übeln Ruf gekommen;

man nahm es für Schwäche. Dieser Missdeutung kann dadurch vorgebeugt werden, dass man diejenige Affectlosigkeit, welche von der Indifferenz zu unterscheiden ist, die moralische Apathie nennt: da die Gefühle aus sinnlichen Eindrücken ihren Einfluss auf das moralische nur dadurch verlieren, dass die Achtung fürs Gesetz über sie insgesammt mächtiger wird. — Es ist nur die scheinbare Stärke eines Fieberkranken, die den lebhaften Antheil selbst am Guten bis zum Affect steigen, oder vielmehr darin ausarten lässt. Man nennt den Affect dieser Art Enthusiasm, und dahin ist auch die Mässigung zu deuten, die man selbst für Tugendausübungen zu empfehlen pflegt *(insani sapiens nomen ferat aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam. Horat.)*. Denn sonst ist es ungereimt zu wähnen, man könne auch wohl allzuweise, allzutugendhaft seyn. Der Affect gehört immer zur Sinnlichkeit; durch was für einen Gegenstand er auch erregt werden möge. Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe, mit einer überlegten und festen Entschliessung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben; dagegen der Affect, selbst wenn er durch die Vorstellung des Guten aufgeregt wird, eine augenblicklich glänzende Erscheinung ist, welche Mattigkeit hinterlässt. — Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültigen Dinge *(adiaphora)* einräumt, und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fussangeln bestreut, und es nicht gleichgültig findet, ob man sich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn einem beides bekommt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde.

Anmerkung.

Die Tugend ist immer im Fortschreiten und hebt doch auch immer von Vorne an. — Das erste folgt daraus, weil

sie, objectiv betrachtet, ein Ideal und unerreichbar, gleichwohl aber sich ihm beständig zu nähern dennoch Pflicht ist. Das zweite gründet sich, subjectiv, auf der mit Neigungen afficirten Natur des Menschen, unter deren Einflus die Tugend, mit ihrem einmal für allemal genommenen Maximen, niemals sich in Ruhe und Stillstand setzen kann, sondern, wenn sie nicht im Steigen ist, unvermeidlich sinkt; weil sittliche Maximen, nicht so, wie technische, auf Gewohnheit gegründet werden können (denn dieses gehört zur physischen Beschaffenheit seiner Willensbestimmung), sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subject damit die Freiheit in der Wahl seiner Maximen einbüssen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist.

XVIII.

Vorbegriffe zur Eintheilung der Tugendlehre.

Dieses Princip der Eintheilung muss **Erstlich**, was das Formale betrifft, alle Bedingungen enthalten, welche dazu dienen, einen Theil der allgemeinen Sittenlehre von der Rechtslehre und zwar der specifischen Form nach zu unterscheiden, und das geschieht dadurch: dass 1. Tugendpflichten solche sind, für welche keine äussere Gesetzgebung statt findet; 2. dass, da doch aller Pflicht ein Gesetz zum Grunde liegen muss, dieses in der Ethik ein Pflichtgesetz, nicht für die Handlungen, sondern blos für die Maximen der Handlungen gegeben, seyn kann; 3. dass (was wiederum aus diesem folgt) die ethische Pflicht als weite, nicht als enge Pflicht gedacht werden müsse.

Zweitens: was das Materiale anlangt, muss sie nicht blos als Pflichtlehre überhaupt, sondern auch als Zwecklehre aufgestellt werden: so, dass der Mensch so wohl sich selbst, als auch jeden anderen Menschen, sich als seinen Zweck zu denken verbunden ist; was man Pflich-

ten der Selbstliebe und Nächstenliebe zu nennen pflegt: welche Ausdrücke hier in uneigentlicher Bedeutung genommen werden; weil es zum Lieben direct keine Pflicht geben kann, wohl aber zu Handlungen, durch die der Mensch sich und andere zum Zweck macht.

Drittens: was die Unterscheidung des Materialen vom Formalen (der Gesetzmässigkeit von der Zweckmässigkeit) im Princip der Pflicht betrifft, so ist zu merken: dass nicht jede Tugendverpflichtung *(obligatio ethica)* eine Tugendpflicht *(officium ethicum s. virtutis)* sey; mit andern Worten: dass die Achtung vor dem Gesetze überhaupt noch nicht einen Zweck als Pflicht begründe; denn der letztere allein ist Tugendpflicht. — Daher giebt es nur Eine Tugendverpflichtung, aber viel Tugendpflichten; weil es zwar viel Objecte giebt, die für uns Zwecke sind, welche zu haben zugleich Pflicht ist, aber nur eine tugendhafte Gesinnung, als subjectiver Bestimmungsgrund seine Pflicht zu erfüllen, welche sich auch über Rechtspflichten erstreckt, die aber darum nicht den Namen der Tugendpflichten führen können. — Daher wird alle Eintheilung der Ethik nur auf Tugendpflichten gehen. Die Wissenschaft von der Art, auch ohne Rücksicht auf mögliche äussere Gesetzgebung verbindlich zu seyn, ist die Ethik selbst, ihrem formalen Princip nach betrachtet.

Anmerkung.

Wie komme ich aber dazu, wird man fragen, die Eintheitheilung der Ethik in Elementarlehre und Methodenlehre einzuführen: da ich ihrer doch in der Rechtslehre überhoben seyn konnte? — Die Ursache ist: weil jene es mit weiten, diese aber mit lauter engen Pflichten zu thun hat; weshalb die letztere, welche ihrer Natur nach strenge (präcis) bestimmend seyn muss, eben so wenig, wie die reine Mathematik, einer allgemeinen Vorschrift (Methode), wie im Urtheilen verfahren werden soll, bedarf, sondern sie durch die That wahr macht. — Die Ethik hingegen führt,

wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sey, und zwar so: dass diese wiederum eine (untergeordnete) Maxime an die Hand gebe (wo immer wiederum nach einem Princip der Anwendung dieser auf vorkommende Fälle gefragt werden kann); und so geräth sie in eine Casuistik, von welcher die Rechtslehre nichts weiss.

Die Casuistik ist also weder eine Wissenschaft, noch ein Theil derselben; denn das wäre Dogmatik, und ist nicht sowohl Lehre, wie etwas gefunden, sondern Übung, wie die Wahrheit solle gesucht werden. Sie ist also fragmentarisch, nicht systematisch (wie die Ethik seyn musste) in sie verwebt, nur, gleich den Scholien, zum System hinzu gethan.

Dagegen: nicht sowohl die Urtheilskraft, als vielmehr die Vernunft und zwar, in der Theorie seiner Pflichten sowohl als in der Praxis, zu üben, das gehört besonders zur Ethik, als Methodenlehre der moralisch-praktischen Vernunft. Die Methode der ersten Übung (in der Theorie der Pflichten) heisst Didaktik, und hier ist die Lehrart entweder akroamatisch, oder erotematisch; die letzte ist die Kunst, dem Lehrling dasjenige von Pflichtbegriffen abzufragen, was er schon weiss, und dies zwar entweder, weil man es ihm schon gesagt hat, blos aus seinem Gedächtniss, welche die eigentliche, katechetische, oder weil man voraussetzt, dass es schon in seiner Vernunft natürlicherweise enthalten sey, und es nur daraus entwickelt zu werden brauche, die dialogische (Sokratische) Methode heisst.

Der Didaktik als der Methode theoretischer Übung entspricht als Gegenstück, im Praktischen, die Ascetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre ist, in welchem nicht blos der Tugendbegriff, sondern auch wie das Tugendvermögen, so wohl als der Wille dazu, in Ausübung gesetzt und cultivirt werden könne, gelehrt wird.

Nach diesen Grundsätzen werden wir also das System in zwei Theilen: der ethischen Elementarlehre und der ethischen Methodenlehre aufstellen. Jeder Theil wird in seine Hauptstücke, und diese im ersten Theile, nach Verschiedenheit der Subjecte, gegen welche dem Menschen eine Verbindlichkeit obliegt, im zweiten nach Verschiedenheit der Zwecke, welche zu haben ihm die Vernunft auferlegt, und der Empfänglichkeit für dieselbe, in verschiedene Capitel zerfällt werden.

XIX.

Die Eintheilung, welche die praktische Vernunft zu Gründung eines Systems ihrer Begriffe in einer Ethik entwirft (die architektonische), kann nun nach zweierlei Principien, einzeln oder zusammen verbunden, gemacht werden: das eine, welches das subjective Verhältniss der Verpflichteten zu dem Verpflichtenden, der Materie nach, das andere, welches das objective Verhältniss der ethischen Gesetze zu den Pflichten überhaupt in einem System der Form nach vorstellt. — Die erste Eintheilung ist die der Wesen, in Beziehung auf welche eine ethische Verbindlichkeit gedacht werden kann, die zweite wäre die der Begriffe der reinen ethisch-praktischen Vernunft; welche zu jener ihren Pflichten gehören, die also zur Ethik, nur so ferne sie Wissenschaft seyn soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind.

Erste Eintheilung der Ethik

nach dem Unterschiede der Subjecte und ihrer Gesetze.

Sie enthält:

Pflichten

des Menschen gegen den Menschen		des Menschen gegen nicht menschliche Wesen	
gegen sich selbst.	gegen andere Menschen	untermenschliche Wesen.	übermenschliche Wesen.

Zweite Eintheilung der Ethik

nach Principien eines Systems der reinen praktischen Vernunft.

Ethische

Elementarlehre		Methodenlehre	
Dogmatik	Casuistik	Didaktik*	Ascetik.

Die letztere Eintheilung muss also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren, als Grundriss des Ganzen, vorhergehen.

* „Katechetik" in der ersten Auflage. Sch.

Erster Theil.

Ethische Elementarlehre.

Der ethischen Elementarlehre

Erstes Buch.

Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt.

Einleitung.

§. 1.

Der Begriff einer Pflicht gegen sich selbst enthält (dem ersten Anscheine nach) einen Widerspruch.

Wenn das verpflichtende Ich mit dem verpflichteten in einerlei Sinn genommen wird, so ist Pflicht gegen sich selbst ein sich widersprechender Begriff. Denn in dem Begriffe der Pflicht ist der einer passiven Nöthigung enthalten (ich werde verbunden). Darin aber, dass es eine Pflicht gegen mich selbst ist, stelle ich mich als verbindend, mithin in einer activen Nöthigung vor (Ich, eben dasselbe Subject, bin der verbindende); und der Satz, der eine Pflicht gegen sich selbst ausspricht (ich soll mich selbst verbinden), würde eine Verbindlichkeit verbunden zu seyn (eine passive Obligation, die doch zugleich, in demselben Sinne des Verhältnisses, eine active wäre), mithin einen Widerspruch enthalten. — Man kann diesen Widerspruch auch dadurch ins Licht stellen: dass man zeigt, der Verbindende *(auctor obligationis)* könne den Verbundenen

(subjectum obligationis) jederzeit von der Verbindlichkeit *(terminus obligationis)* lossprechen; mithin sey, wenn beide ein und dasselbe Subject sind, der Verbindende an eine Pflicht, die er sich auferlegt, gar nicht gebunden: welches einen Widerspruch enthält.

§. 2.

Es giebt doch Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Denn, setzet: es gebe keine solche Pflichten, so würde es überall gar keine, auch keine äussere Pflichten geben. — Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur so ferne ich zugleich mich selbst verbinde; weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin*.

§. 3.

Aufschluss dieser scheinbaren Antinomie.

Der Mensch betrachtet sich, in dem Bewusstseyn einer Pflicht gegen sich selbst, als Subject derselben, in zwiefacher Qualität: erstlich als Sinnenwesen, d. i. als Mensch (zu einer der Thierarten gehörig): dann aber auch als Vernunftwesen (nicht blos vernünftiges Wesen, weil die Vernunft nach ihrem theoretischen Vermögen wohl auch die Qualität eines lebenden körperlichen Wesens seyn könnte), welches kein Sinn erreicht und das sich nur in moralisch-

* So sagt man, wenn es z. B. einen Punct meiner Ehrenrettung oder der Selbsterhaltung betrifft: „ich bin mir das selbst schuldig.“ Selbst wenn es Pflichten von minderer Bedeutung, die nämlich nicht das Nothwendige, sondern nur das Verdienstliche meiner Pflichtbefolgung betreffen, spreche ich so: z. B. „ich bin es mir selbst schuldig, meine Geschicklichkeit für den Umgang mit Menschen u. s. w. zu erweitern (mich zu cultiviren).“

praktischen Verhältnissen, wo die unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit sich durch den Einfluss der Vernunft auf den innerlich gesetzgebenden Willen offenbar macht, erkennen lässt.

Der Mensch nun, als vernünftiges Naturwesen *(homo phaenomenon)*, ist durch seine Vernunft, als Ursache, bestimmbar zu Handlungen in der Sinnenwelt, und hierbei kommt der Begriff einer Verbindlichkeit noch nicht in Betrachtung. . Eben derselbe aber seiner Persönlichkeit nach, d. i. als ein mit innerer Freiheit begabtes Wesen *(homo noumenon)* gedacht, ist ein der Verpflichtung, und insonderheit der Verpflichtung gegen sich selbst (die Menschheit in seiner Person) fähiges Wesen; so dass der Mensch (in zweierlei Bedeutung betrachtet), ohne in Widerspruch mit sich zu gerathen, weil der Begriff von Menschen nicht in einem und demselben Sinn gedacht wird, eine Pflicht gegen sich selbst anerkennen kann.

§. 4.

Vom Princip der Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst.

Die Eintheilung kann nur in Ansehung des Objects der Pflicht, nicht in Ansehung des sich verpflichtenden Subjects, gemacht werden. Das verpflichtete so wohl als das verpflichtende Subject ist immer nur der Mensch, und wenn es uns gleich in theoretischer Rücksicht erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen von einander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken, um zur Eintheilung in Pflichten gegen den Körper und gegen die Seele berechtigt zu seyn. — Wir sind weder durch Erfahrung, noch durch Schlüsse der Vernunft, hinreichend darüber belehrt, ob der Mensch eine Seele (als in ihm wohnende, vom Körper unterschiedene und von diesem unabhängig zu denken vermögende, d. i. geistige Substanz) enthalte, oder ob nicht vielmehr das Leben eine Eigenschaft der Materie seyn möge, und wenn es sich auch auf die erstere Art verhielte, so

würde doch keine Pflicht des Menschen gegen einen Körper (als verpflichtendes Subject), ob er gleich der menschliche ist, denkbar seyn.

1. Es wird daher nur eine objective Eintheilung der Pflichten gegen sich selbst in das **Formale** und **Materiale** derselben statt finden; wovon die einen einschränkende (oder negative) Pflichten, die andern erweiternde (positive) Pflichten gegen sich selbst sind: jene, welche dem Menschen in Ansehung des **Zwecks** seiner Natur verbieten, demselbeu zuwider zu handeln, mithin blos auf die moralische Selbsterhaltung; diese, welche gebieten, sich einen gewissen Gegenstand der Willkühr zum Zweck zu machen, und auf die Vervollkommnung seiner selbst gehen: von welchen beide zur Tugend entweder als Unterlassungspflichten *(sustine et abstine)*, oder als Begehungspflichten *(viribus concessis utere)*, beide aber als Tugendpflichten gehören. Die ersten gehören zur moralischen **Gesundheit** *(ad esse)* des Menschen, sowohl als Gegenstandes seiner äusseren, als seines inneren Sinnes, zur Erhaltung seiner Natur in ihrer Vollkommenheit (als Receptivität). Die anderen zur moralischen Wohlhabenheit *(ad melius esse; opulentia moralis)*, welche in dem Besitz eines zu allen Zwecken hinreichenden Vermögens besteht, so ferne dieses erwerblich ist, und zur Cultur (als thätiger Vollkommenheit) seiner selbst gehört. — Der erste Grundsatz der Pflicht gegen sich selbst liegt in dem Spruch: lebe der Natur gemäss *(naturae convenienter vive)*, d. i. erhalte dich in der Vollkommenheit deiner Natur, der zweite in dem Satz: mache dich vollkommner, als die blosse Natur dich schuf *(perfice te ut finem; perfice te ut medium)*.

Es giebt aber 2. eine subjective Eintheilung der Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. i. eine solche, nach der das Subject der Pflicht (der Mensch) sich selbst, entweder als **animalisches** (physisches) und zugleich moralisches, oder **blos als moralisches** Wesen betrachtet.

Da sind nun die Antriebe der Natur, was die **Thierheit** des Menschen betrifft, dreifach: nämlich *a.* der Trieb, durch welchen die Natur zur Erhaltung seiner selbst, *b.* der, durch welchen sie die Erhaltung der Art, *c.* der Trieb, wodurch sie die Erhaltung seines Vermögens zum zweckmässigen Gebrauche seiner Kräfte, und zum angenehmen, aber doch nur thierischen Lebensgenuss beabsichtigt. — Die Laster, welche hier der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreiten, sind: der Selbstmord, der unnatürliche Gebrauch, den Jemand von der Geschlechtsneigung macht, und der (das Vermögen zum zweckmässigen Gebrauch seiner Kräfte schwächende) unmässige Genuss der Nahrungsmittel.

Was aber die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen (ohne auf seine Thierheit zu sehen) betrifft, so besteht sie im Formalen, der Übereinstimmung der Maximen seines Willens mit der Würde der Menschheit in seiner Person; also im Verbot, dass er sich selbst des Vorzugs eines moralischen Wesens, nämlich nach Principien zu handeln, d. i. der inneren Freiheit nicht beraubt, und dadurch zum Spiel blosser Neigungen, also zur Sache mache. — Die Laster, welche dieser Pflicht entgegenstehen, sind: die **Lüge**, der **Geiz** und die **falsche Demuth** (Kriecherei). Diese nehmen sich Grundsätze, welche dem Charakter des Menschen, als eines moralischen Wesens, d. i. der inneren Freiheit, der angebornen Würde des Menschen geradezu (schon der Form nach) widersprechen, welches so viel sagt: sie machen sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz, und so auch keinen Charakter, zu haben, d. i. sich wegzuwerfen, und sich zum Gegenstand der Verachtung zu machen. — Die Tugend, welche allen diesen Lastern entgegensteht, könnte die Ehrliebe *(honestas interna, justum sui aestimium)*, eine von der Ehrsucht *(ambitio)* (welche auch sehr niederträchtig seyn kann) himmelweit unterschiedene Denkungsart, genannt werden, wird aber unter dieser Betitelung in der Folge besonders vorkommen.

Erste Abtheilung.

Von den vollkommenen Pflichten gegen sich selbst.

Erstes Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als ein animalisches Wesen.

§. 5.

Die, wenn gleich nicht vornehmste, doch erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst, in der Qualität seiner Thierheit, ist die Selbsterhaltung in seiner animalischen Natur.

Das Widerspiel derselben ist die willkührliche oder vorsätzliche Zerstörung seiner animalischen Natur*, welche entweder als total oder blos als partial gedacht werden kann. — Die totale heisst die Selbstentleibung *(autochiria, suicidium)*, die partiale lässt sich wiederum eintheilen in die materiale, da man sich selbst gewisser integrirender Theile, als Organe, beraubt, Entgliederung oder Verstümmelung, und in die formale, da man sich (auf immer oder auf einige Zeit) des Vermögens des physischen (und hiermit indirect auch des moralischen) Gebrauchs seiner Kräfte beraubt; Selbstbetäubung.

* „Der wilkührliche physische Tod, welcher" in der ersten Auflage. Sch.

Da in diesem Hauptstücke nur von negativen Pflichten, folglich nur von Unterlassung die Rede ist, so werden die Pflichtartikel wider die Laster gerichtet seyn müssen, welche der Pflicht gegen sich selbst entgegengesetzt sind.

Des ersten Hauptstücks

Erster Artikel.

Von der Selbstentleibung.

§. 6.

Die willkührliche Entleibung seiner selbst kann nur dann allererst **Selbstmord** *(homicidium dolosum)* genannt werden, wenn bewiesen werden kann, dass sie überhaupt ein Verbrechen ist, welches entweder blos an unserer eigenen Person, oder auch durch dieses zugleich an Anderen begangen wird (z. B. wenn eine schwangere Person sich selbst umbringt).

Die Selbstentleibung ist ein Verbrechen (Mord). Dieses kann nun zwar auch als Übertretung seiner Pflicht gegen andere Menschen (als eines der Ehegatten gegen den andern, der Ältern gegen Kinder, des Unterthans gegen seine Obrigkeit, oder seine Mitbürger, endlich auch gegen Gott, dessen uns anvertrauten Posten in der Welt der Mensch verlässt, ohne davon abgerufen zu seyn) betrachtet werden; — aber hier ist nur davon die Rede, ob die vorsätzliche Selbstentleibung eine Verletzuug der Pflicht gegen sich selbst sey, und ob, wenn man auch alle jene Rücksichten bei Seite setzte, der Mensch doch zur Erhaltung seines Lebens, blos durch seine Qualität als Person verbunden sey, und hierin eine (und zwar strenge) Pflicht gegen sich selbst anerkennen müsse.

Dass der Mensch sich selbst beleidigen könne, scheint ungereimt zu seyn *(volenti non fit injuria)*. Daher sah es

der Stoiker für einen Vorzug seiner (des Weisen) Persönlichkeit an, beliebig aus dem Leben (als au seinem Zimmer, das raucht), ungedrängt durch gegenwärtige oder besorgliche Übel, mit ruhiger Seele hinaus zu gehen; weil er in demselben zu nichts mehr nutzen könne. — Aber eben dieser Muth, diese Seelenstärke, den Tod nicht zu fürchten, und etwas zu kennen, was der Mensch noch höher schätzen kann, als sein Leben, hätte ihm ein um noch so viel grösserer Bewegungsgrund seyn müssen, sich, ein Wesen von so grosser, über die stärksten sinnlichen Triebfedern gewalthabenden Obermacht, nicht zu zerstören, mithin sich des Lebens nicht zu berauben.

Der Persönlichkeit kann der Mensch sich nicht entäussern, so lange von Pflichten die Rede ist; folglich so lange er lebt, und es ist ein Widerspruch, dass er die Befugniss haben solle, sich aller Verbindlichkeit zu entziehen, d. i. frei so zu handeln, als ob es zu dieser Handlung gar keiner Befugniss bedürfte. Das Subject der Sittlichkeit in seiner eigenen Person zernichten, ist eben so viel, als die Sittlichkeit selbst ihrer Existenz nach, so viel an ihm ist, aus der Welt vertilgen, welche doch Zweck an sich selbst ist; mithin über sich als blosses Mittel zu einem beliebigen Zweck zu disponiren, heisst die Menschheit in seiner Person *(homo noumenon)* abwürdigen, der doch der Mensch *(homo phaenomenon)* zur Erhaltung anvertraut war.

Sich eines integrirenden Theils als Organs zu berauben (verstümmeln), z. B. einen Zahn zu verschenken, oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines andern zu pflanzen, oder die Castration mit sich vornehmen zu lassen, um als Sänger bequemer leben zu können u. dgl., gehört zum partialen Selbstmorde, aber nicht ein abgestorbenes oder die Absterbung drohendes, und hiermit dem Leben nachtheiliges Organ durch Amputation abnehmen zu lassen. Auch kann es nicht zum Verbrechen an seiner eigenen Person gerechnet werden, sich etwas, das zwar ein Theil, aber kein Organ des Körpers ist, z. B. die Haare abzu-

schneiden; wiewohl der letzte Fall nicht ganz schuldfrei ist, wenn er zum äusseren Erwerb beabsichtigt wird.

Casuistische Fragen.

Ist es Selbstmord, sich (wie Curtius) in den gewissen Tod zu stürzen, um das Vaterland zu retten? — oder ist das vorsätzliche Märtyrerthum, sich für das Heil des Menschengeschlechts überhaupt zum Opfer hinzugeben, auch wie jenes für Heldenthat anzusehen?

Ist es erlaubt, dem ungerechten Todesurtheile seines Oberen durch Selbsttödtung zuvor zu kommen? — selbst wenn dieser es (wie Nero an Seneca) erlaubte zu thun?

Kann man es einem grossen unlängst verstorbenen Monarchen zum verbrecherischen Vorhaben anrechnen, dass er ein behend wirkendes Gift bei sich führte, vermuthlich damit, wenn er in dem Kriege, den er persönlich führte, gefangen würde, er nicht etwa genöthigt sey, Bedingungen der Auslösung einzugehen, die seinem Staate nachtheilig seyn könnten; denn diese Absicht kann man ihm unterlegen, ohne dass man nöthig hat, hierunter einen blossen Stolz zu vermuthen?

Ein Mann empfand schon die Wasserscheu, als Wirkung von dem Bisse eines tollen Hundes, und, nachdem er sich darüber so erklärt hatte: er habe noch nie erfahren, dass Jemand daran geheilt worden sey, brachte er sich selbst um, damit, wie er in einer hinterlassenen Schrift sagte, er nicht in seiner Hundewuth (zu welcher er schon den Anfall fühlte) andere Menschen auch unglücklich machte; es fragt sich, ob er damit unrecht that?

Wer sich die Pocken einimpfen zu lassen beschliesst, wagt sein Leben aufs Ungewisse: ob er es zwar thut, um sein Leben zu erhalten, und ist so ferne in einem weit bedenklichern Fall des Pflichtgesetzes, als der Seefahrer, welcher doch wenigstens den Sturm nicht macht, dem er sich anvertraut, statt dessen jener die Krankheit, die ihn in Todesgefahr bringt, sich selbst zuzieht. Ist also die Pockeninoculation erlaubt?

Zweiter Artikel.

Von der wollüstigen Selbstschändung.

§. 7.

So wie die Liebe zum Leben von der Natur zur Erhaltung der Person, so ist die Liebe zum Geschlecht von ihr zur Erhaltung der Art bestimmt; d. i. eine jede von beiden ist Naturzweck, unter welchem man diejenige Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung versteht, in welcher jene Ursache, auch ohne ihr dazu einen Verstand beizulegen, doch nach der Analogie mit einem solchen, also gleichsam, als brächte sie absichtlich die Wirkung hervor, gedacht wird. Es fragt sich nun, ob der Gebrauch des Vermögens zur Erhaltung der Art, oder zur Fortpflanzung des Geschlechts, in Ansehung der Person selbst, die es ausübt, unter einem einschränkenden Pflichtgesetz stehe, oder ob diese, auch ohne jenen Zweck zu beabsichtigen, den Gebrauch ihrer Geschlechtseigenschaften der blossen thierschen Lust zu widmen befugt sey, ohne damit einer Pflicht gegen sich selbst zuwider zu handeln. — In der Rechtslehre wird bewiesen, dass der Mensch sich einer anderen Person dieser Lust zu gefallen, ohne besondere Einschränkung durch einen rechtlichen Vertrag, nicht bedienen könne; wo dann zwei Personen wechselseitig einander verpflichten. Hier aber ist die Frage: ob in Ansehung dieses Genusses eine Pflicht des Menschen gegen sich selbst obwalte, deren Übertretung eine Schändung (nicht blos Abwürdigung) der Menschheit in seiner eigenen Person sey. Der Trieb zu jenem wird Fleischeslust (auch Wollust schlechthin) genannt. Das Laster, welches dadurch erzeugt wird, heisst Unkeuschheit, die Tugend aber in Ansehung dieser sinnlichen Antriebe wird Keuschheit genannt, die nun hier als Pflicht des Menschen gegen sich selbst vorgestellt werden soll. Unnatürlich heisst eine Wollust, wenn der Mensch dazu, nicht durch den wirklichen Gegenstand, sondern durch die Einbildung von dem-

selben, also zweckwidrig, ihn sich selbst schaffend, gereizt wird. Denn sie bewirkt alsdann eine Begierde wider den Zweck der Natur, und zwar einen noch wichtigern Zweck als selbst der der Liebe zum Leben ist, weil dieser nur auf Erhaltung des Individuums, jener aber auf die der ganzen Species abzielt. —

Dass ein solcher naturwidriger Gebrauch (also Missbrauch) seiner Geschlechtseigenschaft eine und zwar der Sittlichkeit im höchsten Grad widerstreitende Verletzung der Pflicht wider sich selbst sey, fällt jedem, zugleich mit dem Gedanken von demselben, sofort auf, erregt eine Abkehrung von diesem Gedanken, in dem Maasse, dass selbst die Nennung eines solchen Lasters bei seinem eigenen Namen für unsittlich gehalten wird, welches bei dem des Selbstmords nicht geschieht; den man mit allen seinen Gräueln (in einer *species facti)* der Welt vor Augen zu legen im mindesten kein Bedenken trägt; gleich als ob der Mensch überhaupt sich beschämt fühle, einer solchen ihn selbst unter das Vieh herabwürdigenden Behandlung seiner eigenen Person fähig zu seyn: so dass selbst die erlaubte (an sich freilich blos thierische) körperliche Gemeinschaft beider Geschlechter in der Ehe im gesitteten Umgange viel Feinheit veranlasst und erfordert, um einen Schleier darüber zu werfen, wenn davon gesprochen werden soll.

Der Vernunftbeweis aber der Unzulässigkeit jenes unnatürlichen, und selbst auch des blos unzweckmässigen Gebrauchs seiner Geschlechtseigenschaften, als Verletzung (und zwar, was den ersteren betrifft, im höchsten Grade) der Pflicht gegen sich selbst, ist nicht so leicht geführt. — Der Beweisgrund liegt freilich darin, dass der Mensch seine Persönlichkeit dadurch (wegwerfend) aufgiebt, indem er sich blos zum Mittel der Befriedigung thierischer Triebe braucht. Aber der hohe Grad der Verletzung der Menschheit in seiner eigenen Person durch ein solches Laster in seiner Unnatürlichkeit, da es, der Form (der Gesinnung) nach, selbst das des Selbstmordes noch zu übergehen scheint, ist dabei nicht erklärt. Es sey denn, dass da die

trotzige Wegwerfung seiner selbst im letzten, als einer Lebenslast, wenigstens nicht eine weichliche Hingebung an thierische Reize ist, sondern Muth erfordert, wo immer noch Achtung für die Menschheit in seiner eigenen Person Platz findet; jene hingegen, welche sich gänzlich der thierischen Neigung überlässt, den Menschen zur geniessbaren, aber hierin doch zugleich naturwidrigen Sache, d. i. zum ekelhaften Gegenstande macht, und so aller Achtung für sich selbst beraubt.

Casuistische Fragen.

Der Zweck der Natur ist in der Beiwohnung der Geschlechter die Fortpflanzung, d. i. die Erhaltung der Art; jenem Zwecke darf also wenigstens nicht zuwider gehandelt werden. Ist es aber erlaubt, auch ohne auf diesen Rücksicht zu nehmen, sich (selbst wenn es in der Ehe geschähe) jenes Gebrauchs anzumaassen?

Ist es z. B. zur Zeit der Schwangerschaft, — ist es bei der Sterilität des Weibes (Alters oder Krankheit wegen), oder wenn dieses keinen Anreiz dazu bei sich findet, nicht dem Naturzwecke, und hiermit auch der Pflicht gegen sich selbst, an einem oder dem andern Theil, eben so wie bei der unnatürlichen Wollust, zuwider, von seinen Geschlechtseigenschaften Gebrauch zu machen; oder giebt es hier ein Erlaubnissgesetz der moralisch-praktischen Vernunft, welches in der Collision ihrer Bestimmungsgründe etwas, an sich zwar Unerlaubtes, doch zur Verhütung einer noch grösseren Übertretung (gleichsam nachsichtlich) erlaubt macht? — Von wo an kann man die Einschränkung einer weiten Verbindlichkeit zum Purism (einer Pedanterei in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft) zählen, und den thierischen Neigungen, mit Gefahr der Verlassung des Vernunftgesetzes, einen Spielraum verstatten?

Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung des Worts) genannt, und ist in der That die grösste Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich

ist; — nicht blos sinnliche Lust, wie an Gegenständen, die in der blossen Reflexion über sie gefallen (da die Empfänglichkeit für sie Geschmack heisst); sondern die Lust aus dem Genusse einer andern Person, die also zum Begehrungsvermögen und zwar der höchsten Stufe desselben, der Leidenschaft, gehört. Sie kann aber weder zur Liebe des Wohlgefallens, noch der des Wohlwollens gezählt werden, — denn beide halten eher vom fleischlichen Genuss ab; sondern ist eine Lust von besonderer Art *(sui generis)*, und das Brünstigseyn hat mit der moralischen Liebe eigentlich nichts gemein, wiewohl sie mit der letzteren, wenn die praktische Vernunft mit ihren einschränkenden Bedingungen hinzu kommt, in enge Verbindung treten kann.

Dritter Artikel.

Von der Selbstbetäubung durch Unmässigkeit im Gebrauch der Geniess- oder auch Nahrungsmittel.

§. 8.

Das Laster in dieser Art der Unmässigkeit wird hier nicht aus dem Schaden, oder den körperlichen Schmerzen, selbst Krankheiten, die der Mensch sich dadurch zuzieht, beurtheilt; denn da wäre es ein Princip des Wohlbefindens und der Behaglichkeit (folglich der Glückseligkeit), wodurch ihm entgegen gearbeitet werden sollte, welches aber nie eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel begründen kann, wenigstens wäre es kein Princip einer directen Pflicht.

Die thierische Unmässigkeit im Genuss der Nahrung ist der Missbrauch der Geniessmittel, wodurch das Vermögen des intellectuellen Gebrauchs derselben gehemmt oder erschöpft wird. Versoffenheit und Gefrässigkeit sind die Laster, die unter diese Rubrik gehören. Im Zustande der Trunkenheit ist der Mensch nur wie ein Thier,

nicht als Mensch, zu behandeln; durch die Überladung mit Speisen und in einem solchen Zustande ist er für Handlungen, wozu Gewandtheit und Überlegung im Gebrauch seiner Kräfte erfordert wird, auf eine gewisse Zeit gelähmt. — Dass sich in einen solchen Zustand zu versetzen, Verletzung einer Pflicht wider sich selbst sey, fällt von selbst in die Augen. Die erste dieser Erniedrigungen, selbst unter die thierische Natur, wird gewöhnlich durch gegohrene Getränke, aber auch durch andere betäubende Mittel, als den Mohnsaft und andere Producte des Gewächsreichs, bewirkt, und wird dadurch verführerisch, dass dabei auf eine Weile eine geträumte Glückseligkeit und Sorgenfreiheit, ja wohl auch eingebildete Stärke hervorgebracht; schädlich aber dadurch, dass nachher Niedergeschlagenheit und Schwäche, und, was das Schlimmste ist, Nothwendigkeit, diese Betäubungsmittel zu widerholen, ja wohl gar damit zu steigern, eingeführt wird. Die Gefrässigkeit ist in so ferne noch unter jener thierischen Sinnenbelustigung, dass sie blos den Sinn als passive Beschaffenheit und nicht einmal die Einbildungskraft, wobei doch noch ein thätiges Spiel der Vorstellungen statt findet, wie im vorerwähnten Genuss der Fall ist, beschäftigt; mithin sich dem viehischen Genusse noch mehr nähert.

Casuistische Fragen.

Kann man dem Wein, wenn gleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht; weil er doch die Gesellschaft zur Gesprächigkeit belebt, und damit Offenherzigkeit verbindet? — Oder kann man ihm wohl gar das Verdienst zugestehen, das zu befördern, was Horaz vom Cato rühmt: *virtus ejus incaluit mero?* — Wer kann aber das Maass für einen bestimmen, der in den Zustand, wo er zum Messen keine klaren Augen mehr hat, überzugehen eben in Bereitschaft ist? Der Gebrauch des Opiums und Branntweins sind, als Geniessmittel, der Niederträchtigkeit näher, weil sie, bei dem geträumten Wohlbefinden,

stumm, zurückhaltend und unmittheilbar machen; daher sie auch nur als Arzneimittel erlaubt sind. — Der Mohammedanism, welcher den Wein ganz verbietet, hat also sehr schlecht gewählt, dafür das Opium zu erlauben.

Der Schmaus, als förmliche Einladung zur Unmässigkeit in beiderlei Art des Genusses, hat doch, ausser dem blos physischen Wohlleben, noch etwas zum sittlichen Zweck Abzielendes an sich, nämlich viel Menschen und lange zu wechselseitiger Mittheilung zusammen zu halten: gleichwohl aber, da eben die Menge (wenn sie, wie Chesterfield sagt, über die Zahl der Musen geht) nur eine kleine Mittheilung (mit den nächsten Beisitzern) erlaubt, mithin die Veranstaltung jenem Zweck widerspricht, so bleibt sie immer Verleitung zum Unsittlichen, nämlich der Unmässigkeit, und zur Übertretung der Pflicht gegen sich selbst; auch ohne auf die physischen Nachtheile der Überladung, die vielleicht vom Arzt gehoben werden können, zu sehen. Wie weit geht die sittliche Befugniss, diesen Einladungen zur Unmässigkeit Gehör zu geben?

Zweites Hauptstück.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen, betrachtet.

Sie ist den Lastern der Lüge, des Geizes und der falschen Demuth (Kriecherei) entgegengesetzt.

Erster Artikel.

Von der Lüge.

§. 9.

Die grösste Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen, betrachtet (gegen die Menschheit in seiner Person), ist das Widerspiel der Wahrhaftigkeit, oder die Lüge *(aliud lingua promtum, aliud pectore inclusum gerere)*. Dass eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Äusserung seiner Gedanken diesen harten Namen (den sie in der Rechtslehre nur dann führt, wenn sie Anderer Recht verletzt) in der Ethik, die aus der Unschädlichkeit kein Befugniss hernimmt, nicht ablehnen könne, ist für sich selbst klar. Denn Ehrlosigkeit (ein Gegenstand der moralischen Verachtung zu seyn), welche sie begleitet, die begleitet auch den Lügner, wie sein Schatten. — Die Lüge kann eine äussere *(mendacium externum)*, oder auch eine innere seyn. Durch jene macht sich der Mensch in Anderer, durch diese aber, was noch mehr ist, in seinen eigenen Augen zum Gegenstande der Verachtung, und verletzt die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person. Hierbei kommt weder der Schade, der andern Menschen daraus entspringen kann, da er nicht das Eigenthümliche des Lasters trifft (das alsdann blos in der Verletzung der Pflicht gegen Andere bestände), in Anschlag, noch auch der Schade, den der Lügner sich selbst zuzieht; denn alsdann würde es blos, als Klugheitsfehler,

der pragmatischen, nicht der moralischen Maxime widerstreiten, und gar nicht als Pflichtverletzung angesehen werden können. — Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde. Ein Mensch, der selbst nicht glaubt, was er einem Andern (wenn es auch eine blos idealische Person wäre) sagt, hat einen noch geringern Werth, als wenn er blos Sache wäre; denn von dieser ihrer Eigenschaft, etwas zu nützen, kann ein Anderer doch irgend einen Gebrauch machen, weil sie etwas Wirkliches und Gegebenes ist; aber die Mittheilung seiner Gedanken an Jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmässigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit, wobei der Lügner sich als eine blos täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht als wahren Menschen zeigt. — Die Wahrhaftigkeit in Erklärungen wird auch Ehrlichkeit, und, wenn diese zugleich Versprechen sind, Redlichkeit, überhaupt aber Aufrichtigkeit genannt.

Die Lüge (in der ethischen Bedeutung des Worts), als vorsätzliche Unwahrheit überhaupt, bedarf es auch nicht Andern schädlich zu seyn, um für verwerflich erklärt zu werden; denn da wäre sie Verletzung der Rechte Anderer. Es kann auch blos Leichtsinn, oder gar Gutmüthigkeit, die Ursache davon seyn, ja selbst ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werden; dennoch ist die Art, ihm nachzugehen, durch die blosse Form ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person, und eine Nichtswürdigkeit, die den Menschen in seinen eigenen Augen verächtlich machen muss.

Die Wirklichkeit mancher inneren Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu seyn, weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst

aber vorsätzlich zu betrügen, einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint.

Der Mensch, als moralisches Wesen *(homo noumenon)*, kann sich selbst, als physisches Wesen *(homo phaenomenon)*, nicht als blosses Mittel (Sprachmaschine) brauchen, das an den innern Zweck der Gedankenmittheilung nicht gebunden wäre, sondern ist an die Bedingung der Übereinstimmung mit der Erklärung *(declaratio)* des ersteren gebunden, und gegen sich selbst zur Wahrhaftigkeit verpflichtet. — Wenn er z. B. den Glauben an einen künftigen Weltrichter lügt, indem er wirklich keinen solchen in sich findet, aber indem er sich überredet, es könne doch nicht schaden, wohl aber nutzen, einen solchen in Gedanken einem Herzenskündiger zu bekennen, um auf allen Fall seine Gunst zu erheucheln. Oder wenn er zwar desfalls nicht im Zweifel ist, aber sich doch mit innerer Verehrung seines Gesetzes schmeichelt, da er doch keine andere Triebfeder, als die der Furcht vor Strafe, bei sich fühlt.

Unlauterkeit ist blos Ermangelung an Gewissenhaftigkeit, d. i. an Lauterkeit des Bekenntnisses vor seinem innern Richter, der als eine andere Person gedacht wird. Z. B. nach der grössten Strenge betrachtet, ist es schon Unlauterkeit, wenn ein Wunsch aus Selbstliebe für die That genommen wird, weil er einen an sich guten Zweck vor sich hat, und die innere Lüge, ob sie zwar der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider ist, erhält hier den Namen einer Schwachheit, so wie der Wunsch eines Liebhabers, lauter gute Eigenschaften an seiner Geliebten zu finden, ihm ihre augenscheinliche Fehler unsichtbar macht. — Indessen verdient diese Unlauterkeit in Erklärungen, die man gegen sich selbst verübt, doch die ernstlichste Rüge: weil, von einer solchen faulen Stelle aus (der Falschheit, welche in der menschlichen Natur gewurzelt zu seyn scheint), das Übel der Unwahrhaftigkeit sich auch in Beziehung auf andere Menschen verbreitet, nachdem einmal der oberste Grundsatz der Wahrhaftigkeit verletzt worden.

Anmerkung.

Es ist merkwürdig, dass die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Kain's), sondern von der ersten Lüge datirt (weil gegen jenen sich doch die Natur empört), und als den Urheber alles Bösen, den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen, nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerei (*esprit fourbe*), der doch vorher gegangen seyn muss, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Act der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deducirt und erklärt werden kann.

Casuistische Fragen.

Kann eine Unwahrheit aus blosser Höflichkeit (z. B. das ganz gehorsamster Diener am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden? Niemand wird ja dadurch betrogen. — Ein Autor fragt einen seiner Leser: wie gefällt Ihnen mein Werk? Die Antwort könnte nun zwar illusorisch gegeben werden; da man über die Verfänglichkeit einer solchen Frage spöttelte: aber wer hat den Witz immer bei der Hand? Das geringste Zögern mit der Antwort ist schon Kränkung des Verfassers; darf er diesem also zum Munde reden?

Muss ich, wenn ich in wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, eine Unwahrheit sage, alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: dass, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verleugnen solle. Der Dienstbote thut dieses: veranlasst aber dadurch, dass jener entwischt, und ein grosses Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethischen Grundsätzen? Allerdings auch auf den letzten, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge

verletzte, deren Folgen ihm nun durch sein eigenes Gewissen zugerechnet werden.

Zweiter Artikel.

Vom Geize.

§. 10.

Ich verstehe hier unter diesem Namen nicht den habsüchtigen Geiz (den Hang zur Erweiterung seines Erwerbs der Mittel zum Wohlleben, über die Schranken des wahren Bedürfnisses), denn dieser kann auch als blosse Verletzung seiner Pflicht (der Wohlthätigkeit) gegen Andere betrachtet werden: sondern den kargen Geiz, welcher, wenn er schimpflich ist, Knickerei oder Knauserei genannt wird, und zwar nicht in so ferne er in Vernachlässigung seiner Liebespflichten gegen Andere besteht; sondern in so ferne als die Verengung seines eigenen Genusses der Mittel zum Wohlleben unter das Maass des wahren Bedürfnisses der Pflicht gegen sich selbst widerstreitet.

An der Rüge dieses Lasters kann man ein Beispiel von der Unrichtigkeit aller Erklärung, der Tugenden so wohl als Laster, durch den blossen **Grad**, deutlich machen, und zugleich die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthun: dass die Tugend in der Mittelstrasse zwischen zwei Lastern bestehe.

Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geiz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades seyn soll: so würde ein Laster in das *(contrarie)* entgegengesetzte Laster, die Tugend, nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts anders, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster seyn, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: dass von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen, die ächte Tugendpflicht sey.

Nicht das Maass der Ausübung sittlicher Maximen, sondern das objective Princip derselben, muss als verschieden erkannt und vorgetragen werden, wenn ein Laster von der Tugend unterschieden werden soll. — Die Maxime der verschwenderischen Habsucht ist: alle Mittel des Wohllebens lediglich in der Absicht auf den Genuss anzuschaffen. — Die des kargen Geizes ist hingegen der Erwerb sowohl, als die Erhaltung aller Mittel des Wohllebens, wobei man sich blos den Besitz zum Zwecke macht, und sich des Genusses entäussert.

Also ist das eigenthümliche Merkmal des letzteren Lasters der Grundsatz des Besitzes der Mittel zu allerlei Zwecken, doch mit dem Vorbehalt, keines derselben für sich brauchen zu wollen, und sich so des angenehmen Lebensgenusses zu berauben: welches der Pflicht gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks gerade entgegengesetzt ist*. Verschwendung und Kargheit sind also nicht durch den Grad, sondern specifisch durch die entgegengesetzten Maximen von einander unterschieden.

* Der Satz: man soll keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, sagt so viel als nichts; denn er ist tautologisch. Was heisst zu viel thun? Antw. Mehr als gut ist; was heisst zu wenig thun? Antw. Weniger thun als gut ist. Was heisst: ich soll (etwas thun oder unterlassen)? Antw. Es ist nicht gut (wider die Pflicht) mehr oder auch weniger zu thun, als gut ist. Wenn das die Weisheit ist, die zu erforschen wir zu den Alten (dem Aristoteles), gleich als solchen, die der Quelle näher waren, zurückkehren sollen: so haben wir schlecht gewählt, uns an ihr Orakel zu wenden. — Es giebt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als *contradictorie oppositis)* kein Mittleres: aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als *contrarie oppositis*), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, Alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von dem Tugendlehrer zu fordern, dass er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht, denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (*latitudinem)* und, was zu thun sey, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge *(officium strictum)*, sondern nur als weite Pflicht *(officium latum)* entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in dsr Ausübung im Mehr oder Weniger, als die Klugheit

Casuistische Fragen.

Da hier nur von Pflichten gegen sich selbst die Rede ist, und Habsucht (Unersättlichkeit im Erwerb), um zu verschwenden, eben sowohl als Knauserei (Peinlichkeit im Verthun), Selbstsucht *(solipsismus)* zum Grunde haben, und beide, die Verschwendung sowohl als die Kargheit, blos darum verwerflich zu seyn scheinen, weil sie auf Armuth hinaus laufen, bei dem einen auf nicht erwartete, bei dem anderen auf willkührliche (auf den Vorsatz armselig leben zu wollen) — so ist die Frage: ob sie, die eine sowohl als die andere, überhaupt Laster, und nicht vielmehr beide blosse Unklugheit genannt werden sollen, mithin nicht ganz und gar ausserhalb der Grenzen der Pflicht gegen sich selbst liegen mögen. Die Kargheit aber ist nicht blos missverstandene Sparsamkeit, sondern sklavische Unterwerfung seiner selbst unter die Glücksgüter, ihrer nicht Herr zu seyn, welches Verletzung der Pflicht gegen sich selbst ist. Sie ist der Liberalität *(liberalitas moralis)* der Denkungsart überhaupt (nicht der Freigebigkeit, *liberalitas sumtuosa)*, (welche nur eine Anwendung derselben auf einen besonderen Fall ist), d. i. dem Princip der Unabhängigkeit von allem Anderen, ausser von dem Gesetz, entgegengesetzt, und Defraudation, die das Subject an sich selbst begeht. Aber was ist das für ein Gesetz, dessen

vorschreibt, einen Fehler *(peccatum)* begehen kann, aber nicht darin, dass er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster *(vitium)* ausübt und Horazens Vers: *insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam*, ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. *Sapiens* bedeutet aber hier wohl nur einen gescheuten Mann *(prudens)*, der sich nicht phantastisch eine Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menschlichen Kräfte übersteigt, und Unsinn (Phantasterei) in ihr Princip hinein bringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich zu seyn, würde ungefähr so viel sagen: als einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen.

innerer Gesetzgeber selbst nicht weiss, wo es anzuwenden ist? Soll ich meinem Mund abbrechen, oder nur dem äusseren Aufwande? im Alter, oder schon in der Jugend? oder ist Sparsamkeit überhaupt eine Tugend?

Dritter Artikel.

Von der Kriecherei.

§. 11.

Der Mensch im System der Natur *(homo phaenomenon, animal rationale)* ist ein Wesen von geringer Bedeutung, und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth *(pretium vulgare)*. Selbst, dass er vor diesen den Verstand voraus hat, und sich selbst Zwecke setzen kann, das giebt ihm doch nur einen äusseren Werth seiner Brauchbarkeit *(pretium usus)*, nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. einen Preis, als einer Waare, in dem Verkehr mit diesen Thieren als Sachen, wo er doch noch einen niedrigern Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet *(pretium eminens)* genannt wird.

Allein der Mensch als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch-praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher *(homo noumenon)* ist er nicht blos als Mittel zu Anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten innern Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen kann.

Die Menschheit in seiner Person ist das Object der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann; deren er aber auch sich nicht verlustig machen muss. Er kann und soll sich also, nach einem kleinen sowohl als grossen Maassstabe, schätzen, nachdem er sich als Sinnen-

wesen (seiner thierischen Natur nach), oder als intelligibles Wesen (seiner moralischen Anlage nach) betrachtet. Da er sich aber nicht blos als Person überhaupt, sondern auch als Mensch, d. i. als eine Person, die Pflichten auf sich hat, die ihm seine eigene Vernunft auferlegt, betrachten muss, so kann seine Geringfügigkeit als Thiermensch dem Bewusstseyn seiner Würde als Vernunftmensch nicht Abbruch thun, und er soll die moralische Selbstschätzung in Betracht der letzteren nicht verleugnen, d. i. er soll sich um seinen Zweck, der an sich selbst Pflicht ist, nicht kriechend, nicht knechtisch *(animo servili)*, gleich als sich um Gunst bewerbend, bewerben, nicht seine Würde verleugnen, sondern immer das Bewusstseyn der Erhabenheit seiner moralischen Anlage in sich aufrecht erhalten; und diese Selbstschätzung ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Das Bewusstseyn und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werths in Vergleichung mit dem **Gesetz** ist die moralische Demuth *(humilitas moralis)*. Die Überredung von einer Grösse dieses seines Werths, aber nur aus Mangel der Vergleichung mit dem Gesetz, kann der Tugendstolz *(arrogantia moralis)* genannt werden. — Die Entsagung alles Anspruchs auf irgend einen moralischen Werth seiner selbst, in der Überredung, sich eben dadurch einen geborgten zu erwerben, ist die falsche moralische Demuth *(humilitas moralis spuria)* oder geistliche Kriecherei.

Demuth als Geringschätzung seiner selbst in Vergleichung mit anderen Menschen (ja überhaupt mit irgend einem endlichen Wesen, und wenn es auch ein Seraph wäre) ist gar keine Pflicht; vielmehr ist die Bestrebung, in solcher Demuth Andern gleich zu kommen, oder sie zu übertreffen, mit der Überredung, sich dadurch auch einen inneren grösseren Werth zu verschaffen, Hochmuth *(ambitio)*, welcher der Pflicht gegen andere gerade zuwider ist. Aber die blos als Mittel zu Erwerbung der Gunst eines Anderen (wer es auch sey), ausgesonnene

Herabsetzung seines eigenen moralischen Werths (Heuchelei und Schmeichelei)* ist falsche (erlogene) Demuth, und als Abwürdigung seiner Persönlichkeit, der Pflicht gegen sich selbst entgegen.

Aus unserer aufrichtigen und genauen Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muss unvermeidlich wahre Demuth folgen: aber daraus, dass wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, dass der (physische) Mensch den (moralischen) Menschen in seiner eigenen Person zu verehren sich gedrungen fühlt, zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl seines inneren Werths *(valor)*, nach welchem er für keinen Preis *(pretium)* feil ist, und eine unverlierbare Würde *(dignitas interna)* besitzt, die ihm Achtung *(reverentia)* gegen sich selbst einflösst.

§. 12.

Mehr oder weniger kann man diese Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst, durch folgende Vorschriften kennbar machen.

Werdet nicht der Menschen Knechte: — Lasst Euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füssen treten. — Macht keine Schulden, für die Ihr nicht volle Sicherheit leistet. — Nehmt nicht Wohlthaten an, die Ihr entbehren könnt, und seyd nicht Schmarozer, oder Schmeichler, oder gar (was freilich nur im Grad von dem Vorigen unterschieden ist) Bettler. Daher seyd wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. — Das Klagen und Winseln, selbst das blosse Schreien bei einem körperlichen Schmerz ist Euer schon unwerth, am meisten, wenn Ihr Euch be-

* Heucheln (eigentlich häucheln) scheint vom ächzenden, die Sprache unterbrechenden Hauch (Stossseufzer), abgeleitet zu seyn; dagegen Schmeicheln vom Schmiegen, welches, als Habitus, Schmiegeln und endlich von den Hochdeutschen Schmeicheln genannt worden ist, abzustammen.

wusst seyd, ihn selbst verschuldet zu haben. Daher die Veredlung (Abwendung der Schmach) des Todes eines Delinquenten durch die Standhaftigkeit, mit der er stirbt. — Das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn Ihr demüthigt Euch alsdann nicht unter einem Ideal, das Euch Eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, das Euer eigenes Gemächsel ist.

Casuistische Fragen.

Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d. i. die Gemüthserhebung *(elatio animi)* als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel *(arrogantia)*, welcher der wahren Demuth *(humilitas moralis)* gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als dass zu jener aufzumuntern es rathsam wäre; selbst in Vergleichung mit andern Menschen, nicht blos mit dem Gesetz? oder würde diese Art von Selbstverleugnung nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern, und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider seyn? Das Bücken und Schmiegen vor einem Menschen scheint in jedem Fall eines Menschen unwürdig zu seyn.

Die vorzügliche Achtungsbezeigung in Worten und Manieren, selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung — die Reverenzen, Verbeugungen (Complimente), höfische — den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünctlichkeit bezeichnende Phrasen, — welche von der Höflichkeit (die auch sich gleich Achtenden nothwendig ist) ganz unterschieden sind, — das Du, Er, Ihr und Sie, oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren *(ohe, jam satis est!)* in der Anrede — als in welcher Pedanterei die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die Indischen Kasten vielleicht

ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind das nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter Menschen? *(Hae nugae in seria ducunt.)* Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, dass er mit Füssen getreten wird.

Drittes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht des Menschen gegen sich selbst, als den gebornen Richter über sich selbst.

§. 13.

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objective Nöthigung durchs Gesetz (als einen moralischen unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles *(in meritum aut demeritum)* gehört zur Urtheilskraft *(judicium)*, welche, als das subjective Princip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sey oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf denn der Schluss der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Lossprechung) folgt: welches Alles vor Gericht *(coram judicio)*, als einer dem Gesetz Effect verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof *(forum)* genannt, geschieht. — Das Bewusstseyn eines inneren Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das **Gewissen.**

Jeder Mensch hat Gewissen, und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist

nicht etwas, was er sich selbst (willkührlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverleibt. Es folgt ihm wie sein Schatten, wenn er zu entfliehen gedenkt. Er kann sich zwar durch Lüste und Zerstreuungen betäuben, oder in Schlaf bringen, aber nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen, oder zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben vernimmt. Er kann es in seiner äussersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.

Diese ursprüngliche intellectuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere an sich, dass, ob zwar dieses sein Geschäft ein Geschäft des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf das Geheiss einer anderen Person zu treiben. Denn der Handel ist hier die Führung einer Rechtssache *(causa)* vor Gericht. Dass aber der durch sein Gewissen Angeklagte mit dem Richter als eine und dieselbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstellungsart von einem Gerichtshofe; denn da würde ja der Ankläger jederzeit verlieren. — Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen, wenn es nicht mit sich selbst in Widerspruch stehen soll. Dieser Andere mag nun eine wirkliche, oder blos idealische Person seyn, welche die Vernunft sich selbst schafft*.

* Die zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muss: dieses doppelte Selbst, einerseits vor den Schranken eines Gerichtshofes, der doch ihm selbst anvertraut ist, zitternd stehen zu müssen, andererseits aber das Richteramt aus angeborner Autorität selbst in Händen zu haben, bedarf einer Erläuterung, damit nicht die Vernunft mit sich selbst gar in Widerspruch gerathe. — Ich, der Kläger und doch auch Angeklagter, bin eben derselbe Mensch *(numero idem)*, aber als Subject der moralischen, von dem Begriffe der Freiheit ausgehenden, Gesetzgebung, wo der Mensch einem Ge-

Eine solche idealische Person (der autorisirte Gewissensrichter) muss ein Herzenskündiger seyn; denn der Gerichtshof ist im Inneren des Menschen aufgeschlagen — zugleich muss er aber auch allverplichtend, d. i. eine solche Person seyn, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältniss auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind; weil das Gewissen über alle freie Handlungen der innere Richter ist. — — Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muss, weil es sonst nicht (was doch zum Richteramte nothwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effect verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber **Gott** heisst: so wird das Gewissen, als subjectives Princip einer vor Gott seiner Thaten wegen zu leistenden Verantwortung, gedacht werden müssen: ja es wird der letzte Begriff (wenn gleich nur auf dunkele Art) in jenem moralischen Selbstbewusstseyn jederzeit enthalten seyn.

Dieses will nun nicht so viel sagen, als: der Mensch, durch die Idee, zu welcher ihn sein Gewissen unvermeidlich leitet, sey berechtigt, noch weniger aber: er sey durch dasselbe verbunden, ein solches höchstes Wesen ausser sich als wirklich anzunehmen; denn sie wird ihm nicht objectiv, durch theoretische, sondern blos subjectiv, durch praktische sich selbst verpflichtende Vernunft ihr

setz unterthan ist, das er sich selbst giebt (*homo noumenon*), ist er als ein anderer, als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (*specie diversus*), aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten — denn über das Causal-Verhältniss des Intelligiblen zum Sensiblen giebt es keine Theorie — und diese specifische Verschiedenheit ist die der Facultäten des Menschen (der oberen und unteren), die ihn charakterisiren. Der erstere ist der Ankläger, dem entgegen ein rechtlicher Beistand des Verklagten (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schliessung der Acten thut der innere Richter, als machthabende Person, den Ausspruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der That; in welcher Qualität wir dieser ihre Macht (als Weltherrschers) durch unsere Vernunft nicht weiter verfolgen, sondern nur das unbedingte *jubeo* oder *veto* verehren hönnen.

angemessen zu handeln, gegeben; und der Mensch erhält vermittelst dieser, nur nach der Analogie mit einem Gesetzgeber aller vernünftigen Weltwesen, eine blosse Leitung, die Gewissenhaftigkeit (welche auch *religio* genannt wird) als Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch gesetzgebenden Vernunft), sich vorzustellen, und dessen Willen sich als Regel der Gerechtigkeit zu unterwerfen. Der Begriff von der Religion überhaupt ist hier dem Menschen blos „ein Princip der Beurtheilung aller seiner Pflichten als göttlicher Gebote."

1. In einer Gewissenssache *(causa conscientiam tangens)* denkt sich der Mensch ein warnendes Gewissen *(praemonens)* vor der Entschliessung; wobei die äusserste Bedenklichkeit *(scrupulositas)*, wenn es einen Pflichtbegriff (etwas an sich Moralisches) betrifft, in Fällen, darüber das Gewissen der alleinige Richter ist *(casibus conscientiae)*, nicht für Kleinigkeitskrämerei (Mikrologie) und eine wahre Übertretung nicht für Bagatelle *(Peccatillum)* beurtheilt, und (nach dem Grundsatz: *minima non curat praetor)* einem willkührlich sprechenden Gewissensrath überlassen werden kann. Daher ein weites Gewissen Jemandem zuzuschreiben, so viel heisst: als ihn gewissenslos nennen. —

2. Wenn die That beschlossen ist, tritt im Gewissen zuerst der Ankläger, aber, zugleich mit ihm, auch ein Anwalt (Advocat) auf, wobei der Streit nicht gütlich *(per amicabilem compositionem)* abgemacht, sondern nach der Strenge des Rechts entschieden werden muss; und hierauf folgt

3. der rechtskräftige Spruch des Gewissens über den Menschen, ihn loszusprechen oder zu verdammen, der den Beschluss macht, wobei zu merken ist, dass der erste Spruch nie eine Belohnung *(praemium)*, als Gewinn von etwas, was vorher nicht sein war, beschliessen kann, sondern nur ein Frohseyn, der Gefahr, strafbar befunden

zu werden, entgangen zu seyn, enthält, und daher die Seligkeit, in dem trostreichen Zuspruch seines Gewissens, nicht positiv (als Freude), sondern nur negativ (Beruhigung, nach vorhergegangener Bangigkeit) ist, eine Seligkeit, die der Tugend, als einem Kampf gegen die Einflüsse des bösen Princips im Menschen, allein beigelegt werden kann.

Zweiter Abschnitt.

Von dem ersten **Gebot**, aller Pflichten gegen sich selbst.

§. 14.

Dieses ist: Erkenne (erforsche, ergründe) Dich selbst, nicht nach Deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei Dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecken), sondern nach der moralischen, in Beziehung auf Deine Pflicht — prüfe Dein Herz — ob es gut oder böse sey, ob die Quelle Deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was, entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder, als abgeleitet (erworben oder zugezogen), ihm selbst zugerechnet werden könne und zum moralischen Zustande gehören möge.

Diese Selbstprüfung, die in die schwerer zu ergründenden Tiefen oder den Abgrund des Herzens zu dringen verlangt, und die dadurch zu erhaltende Selbsterkenntniss ist aller menschlichen Weisheit Anfang. Denn die letzte, welche in der Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck besteht, bedarf beim Menschen zu allererst der Wegräumung der innern Hindernisse (eines bösen in ihm genistelten Willens), und dann der Bestrebung, die nie verlierbare ursprüngliche Anlage eines guten Willens in sich zu entwickeln. Nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntniss bahnt den Weg zur Vergötterung.

§. 15.

Diese moralische Selbsterkenntniss wird erstlich die schwärmerische Verachtung seiner selbst, als eines Menschen, oder des ganzen Menschengeschlechts überhaupt, verbannen, denn diese widerspricht sich selbst. — Es kann ja nur durch die herrliche in uns befindliche Anlage zum Guten, welche den Menschen achtungswürdig macht, geschehen, dass er den Menschen, der dieser zuwider handelt, und in einem solchen Falle auch sich selbst der Verachtung würdig findet, einer Verachtung, die denn immer nur diesen oder jenen Menschen, nicht die Menschheit überhaupt treffen kann. — Dann aber widersteht sie auch der eigenliebigen Selbstschätzung, blosse Wünsche, wenn sie mit noch so grosser Sehnsucht geschähen, da sie an sich doch thatleer sind und bleiben, für Beweise eines guten Herzens zu halten. Gebet ist auch nur ein innerlich vor einem Herzenskündiger declarirter Wunsch. Unparteilichkeit in Beurtheilung unserer Selbst, in Vergleichung mit dem Gesetz und Aufrichtigkeit im Selbstgeständnisse seines innern moralischen Werths oder Unwerths, sind Pflichten gegen sich selbst, die aus jenem ersten Gebote der Selbsterkenntniss unmittelbar folgen.

Episodischer Abschnitt.

Von der **Amphibolie** der moralischen **Reflexionsbegriffe:** das, was Pflicht des Menschen gegen sich* oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten.

§. 16.

Nach der blossen Vernunft zu urtheilen, hat der Mensch sonst keine Pflicht, als blos gegen den Menschen (sich selbst oder einen andern); denn seine Pflicht gegen irgend ein Subject ist die moralische Nöthigung durch dieses seinen

* „Gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten" in der ersten Aufl. Sch.

Willen. Das nöthigende (verpflichtende) Subject muss also erstlich eine Person seyn, zweitens muss diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben seyn, weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existirender Wesen zu einander geschehen kann; denn ein blosses Gedankending kann nicht Ursache von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden. Nun kennen wir aber, mit aller unserer Erfahrung, kein anderes Wesen, was der Verpflichtung (der activen oder passiven) fähig wäre, als blos den Menschen. Also kann der Mensch sonst keine Pflicht gegen irgend ein Wesen haben, als blos gegen den Menschen, und stellt er sich gleichwohl eine solche zu haben vor, so geschieht dies durch eine Amphibolie der Reflexionsbegriffe, und seine vermeinte Pflicht gegen andere Wesen ist blos Pflicht gegen sich selbst, zu welchem Missverstande er dadurch verleitet wird, dass er seine Pflicht in Ansehung anderer Wesen mit einer Pflicht gegen diese Wesen verwechselt.

Diese vermeinte Pflicht kann nun auf unpersönliche, oder zwar persönliche, aber schlechterdings unsichtbare (den äusseren Sinnen nicht darzustellende) Gegenstände, bezogen werden. — Die ersten (aussermenschlichen) können der blosse Naturstoff, oder der zur Fortpflanzung organisirte, aber empfindungslose, oder der mit Empfindung und Willkühr begabte Theil der Natur (Mineralien, Pflanzen, Thiere) seyn: die zweiten (übermenschlichen) können als geistige Wesen (Engel, Gott) gedacht werden. — Ob zwischen Wesen beider Art und den Menschen ein Pflichtverhältniss, und welches dazwischen statt finde, wird nun gefragt?

§. 17.

In Ansehung des Schönen, obgleich Leblosen in der Natur, ist ein Hang zum blossen Zerstören *(spiritus destructionis)* der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider, weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt

oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch eine der Moralität günstige Stimmung der Sinnlichkeit sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich die Lust, etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben, und z. B. an den schönen Krystallisationen, an der unbeschreiblichen Schönheit des Gewächsreiches ein uninteressirtes Wohlgefallen zu finden.

In Ansehung des lebenden, obgleich vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt, weil dadurch das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältnisse zu andern Menschen, sehr diensame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird, obgleich ihre behende (ohne Qual verrichtete) Tödtung, oder auch ihre, nur nicht bis über Vermögen angestrengte, Arbeit (dergleichen auch wohl Menschen sich gefallen lassen müssen), unter die Befugnisse des Menschen gehören; da hingegen die martervollen physischen Versuche, zum blossen Behuf der Speculation, wenn auch ohne sie der Zweck erreicht werden könnte, zu verabscheuen sind. — Selbst Dankbarkeit für lang geleistete Dienste eines alten Pferdes oder Hundes (gleich als ob sie Hausgenossen wären) gehört indirect zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Thiere, direct aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§. 18.

In Ansehung eines Wesens, was ganz über unsere Erfahrungsgrenze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unsern Ideen angetroffen wird, nämlich der Gottheit, haben wir eben sowohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniss aller unserer Pflichten als *(instar)* göttlicher Gebote.“ Aber dieses ist nicht das Bewusstseyn einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unse-

rer eigenen Vernunft hervorgeht, und von uns, es sey in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmässigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserm Verhalten zu dienen, selbst gemacht wird, so haben wir hierbei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, **gegen** welches uns Verpflichtung obläge: denn da müsste dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (oder geoffenbart) seyn; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der grössten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem **(praktischen)** Sinne kann es also so lauten: Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Der Pflichten gegen sich selbst

Zweite Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst (in Ansehung seines Zwecks).

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner **Naturvollkommenheit,** d. i. in pragmatischer Absicht.

§. 19.

Der Anbau *(cultura)* seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst. — Der Mensch ist es sich selbst (als einem Vernunftwesen) schuldig, die Naturanlagen und Vermögen, von denen seine Vernunft dereinst Gebrauch machen kann, nicht unbenutzt und gleichsam rosten zu lassen, sondern, gesetzt dass er auch mit dem angebornen Maass seines Vermögens für die natürlichen Bedürfnisse zufrieden seyn könne, so muss ihm doch seine Vernunft dieses Zufriedenseyn mit dem geringen Maass seiner Vermögen erst durch Grundsätze anweisen, weil er, als ein Wesen, das Zwecke zu haben, oder sich Gegenstände sich zum Zweck zu machen fähig ist, den Gebrauch seiner Kräfte nicht blos dem Instinct der Natur, sondern der Freiheit, mit der er dieses Maass bestimmt, zu verdanken haben muss. Es ist also nicht Rücksicht auf den

Vortheil, den die Cultur seines Vermögens (zu allerlei Zwecken) verschaffen kann; denn dieser würde vielleicht (nach Rousseau'schen Grundsätzen) für die Rohheit des Naturbedürfnisses vortheilhaft ausfallen: sondern es ist Gebot der moralisch-praktischen Vernunft und Pflicht des Menschen gegen sich selbst, seine Vermögen (unter denselben eins mehr als das andere, nach Verschiedenheit seiner Zwecke) anzubauen, und in pragmatischer Rücksicht ein dem Zweck seines Daseyns angemessener Mensch zu seyn.

Geisteskräfte sind diejenigen, deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist. Sie sind so ferne schöpferisch, als ihr Gebrauch nicht aus Erfahrung geschöpft, sondern *a priori* aus Principien abgeleitet wird. Dergleichen sind Mathematik, Logik und Metaphysik der Natur, welche zwei letztern auch zur Philosophie nämlich der theoretischen gezählt werden, die zwar alsdann nicht, wie der Buchstabe lautet, Weisheitslehre, sondern nur Wissenschaft bedeutet, aber doch der ersteren zu ihrem Zwecke beförderlich seyn kann.

Seelenkräfte sind diejenigen, welche dem Verstande und der Regel, die er zu Befriedigung beliebiger Absichten braucht, zu Gebote stehen, und so ferne an dem Leitfaden der Erfahrung geführt werden. Dergleichen ist das Gedächtniss, die Einbildungskraft und dergleichen, worauf Gelahrtheit, Geschmack (innere und äussere Verschönerung) etc. gegründet werden können, welche zu mannigfaltiger Absicht die Werkzeuge darbieten.

Endlich ist die Cultur der Leibeskräfte (die eigentliche Gymnastik) die Besorgung dessen, was das Zeug (die Materie) am Menschen ausmacht, ohne welches die Zwecke des Menschen unausgeführt bleiben würden; mithin ist die fortdauernde absichtliche Belebung des Thieres am Menschen Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

§. 20.

Welche von diesen physischen Vollkommenheiten vorzüglich, und in welcher Proportion, in Vergleichung ge-

gen einander, sie sich zum Zweck zu machen, Pflicht des Menschen gegen sich selbst sey, bleibt seiner eigenen vernünftigen Überlegung, in Ansehung der Lust zu einer gewissen Lebensart und zugleich der Schätzung seiner dazu erforderlichen Kräfte, überlassen, um darunter zu wählen (z. B. ob es ein Handwerk, oder der Kaufhandel, oder die Gelehrsamkeit seyn sollte). Denn, abgesehen von dem Bedürfniss der Selbsterhaltung, welches an sich keine Pflicht begründen kann, ist es Pflicht des Menschen gegen sich selbst, ein der Welt nützliches Glied zu seyn, weil dieses auch zum Werth der Menschheit in seiner eigenen Person gehört, die er also nicht herabwürdigen soll.

Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seiner physischen Vollkommenheit ist aber nur weite und unvollkommene Pflicht: weil sie zwar ein Gesetz für die Maxime der Handlungen enthält, in Ansehung der Handlungen selbst aber, ihrer Art und ihrem Grade nach, nichts bestimmt, sondern der freien Willkühr einen Spielraum verstattet.

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner **moralischen** Vollkommenheit, d. i. in blos sittlicher Absicht.

§. 21.

Sie besteht erstlich, subjectiv, in der Lauterkeit *(puritas moralis)* der Pflichtgesinnung: da nämlich, auch ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten, das Gesetz für sich allein Triebfeder ist, und die Handlungen nicht blos pflichtmässig, sondern auch aus Pflicht geschehen. — „Seyd heilig“ ist hier das Gebot. Zweitens, objectiv, in Ansehung des ganzen moralischen Zwecks, der die Vollkommenheit. d. i. seine ganze Pflicht und die Erreichung der Vollständigkeit des moralischen Zwecks in Ansehung seiner selbst betrifft,

„seyd vollkommen;“ die Bestrebung nach diesem Ziele ist beim Menschen immer nur ein Fortschreiten von einer Vollkommenheit zur andern; „ist etwa eine Tugend, ist etwa ein Lob, dem trachtet nach.“

§. 22.

Diese Pflicht gegen sich selbst ist eine der Qualität nach enge und vollkommene, obgleich dem Grade nach weite und unvollkommene Pflicht, und dies wegen der Gebrechlichkeit *(fragilitas)* der menschlichen Natur.

Diejenige Vollkommenheit nämlich, zu welcher zwar das Streben, aber nicht das Erreichen derselben (in diesem Leben) Pflicht ist, deren Befolgung also nur in continuirlichen Fortschritten bestehen kann, ist in Hinsicht auf das Object (die Idee, deren Ausführung man sich zum Zweck machen soll) zwar enge und vollkommene, in Rücksicht aber auf das Subject, weite und nur unvollkommene Pflicht gegen sich selbst.

Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil, oder zur Verhütung eines Nachtheils, angelegt sind, und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten? — Was aber die Vollkommenheit als moralischen Zweck betrifft, so giebt's zwar in der Idee (objectiv) nur eine Tugend (als sittliche Stärke der Maximen), in der That (subjectiv) aber eine Menge derselben von heterogener Beschaffenheit, worunter es unmöglich seyn dürfte, nicht irgend eine Untugend (ob sie gleich eben jener Tugenden wegen den Namen des Lasters nicht zu führen pflegen) bei sich aufzufinden, wenn man sie suchen wollte. Eine Summe von Tugenden aber, deren Vollständigkeit oder Mängel die Selbsterkenntniss uns

nie hinreichend einschauen lässt, kann keine andere als unvollkommene Pflicht vollkommen zu seyn begründen.

* * *

Also sind alle Pflichten gegen sich selbst in Ansehung des Zwecks der Menschheit in unserer eigenen Person nur unvollkommene Pflichten.

Der ethischen Elementarlehre

Zweites Buch.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Andere, blos als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen.

Eintheilung.

§. 23.

Die oberste Eintheilung kann die seyn: in Pflichten gegen Andere, so fern Du sie durch Leistung derselben zugleich verbindest, und in solche, deren Beobachtung die Verbindlichkeit Anderer nicht zur Folge hat. — Die erste Leistung ist (respectiv gegen Andere) verdienstliche, die der zweiten ist schuldige Pflicht. — Liebe und Achtung sind die Gefühle, welche die Ausübung dieser Pflichten begleiten. Sie können abgesondert (jede für sich allein) erwogen werden, und auch so bestehen (Liebe des Nächsten, ob dieser gleich wenig Achtung verdienen möchte; ingleichen nothwendige Achtung für jeden Menschen, ungeachtet er kaum der Liebe werth zu seyn beurtheilt würde). Sie sind aber im Grunde dem Gesetze nach

jederzeit mit einander in einer Pflicht zusammen verbunden; nur so, dass bald die eine Pflicht, bald die andere das Princip im Subject ausmacht, an welche die andere accessorisch geknüpft ist. — So werden Wir gegen einen Armen wohlthätig zu seyn, uns für verpflichtet erkennen; aber, weil diese Gunst doch auch Abhängigkeit seines Wohls von meiner Grossmuth enthält, die doch den Anderen erniedrigt, so ist es Pflicht, dem Empfänger durch ein Betragen, welches diese Wohlthätigkeit entweder als blosse Schuldigkeit oder geringen Liebesdienst vorstellt, die Demüthigung zu ersparen, und ihm seine Achtung für sich selbst zu erhalten.

§. 24.

Wenn von Pflichtgesetzen (nicht von Naturgesetzen) die Rede ist, und zwar im äusseren Verhältniss der Menschen gegen einander, so betrachten Wir uns in einer moralischen (intelligiblen) Welt, in welcher, nach der Analogie mit der physischen, die Verbindung vernünftiger Wesen (auf Erden) durch Anziehung und Abstossung bewirkt wird. Vermöge des Princips der **Wechselliebe** sind sie angewiesen, sich einander beständig zu nähern, durch das der **Achtung**, die sie einander schuldig sind, sich im Abstande von einander zu erhalten, und, sollte eine dieser grossen sittlichen Kräfte sinken; „so würde dann das Nichts (der Immoralität), mit aufgesperrtem Schlund, der (moralischen) Wesen ganzes Reich, wie einen Tropfen Wasser trinken“ (wenn ich mich hier die Worte Haller's, nur in einer andern Beziehung, bedienen darf).

§. 25.

Die **Liebe** wird hier aber nicht als Gefühl (ästhetisch), d. i. als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen, nicht als Liebe des Wohlgefallens, genommen; denn Gefühle zu haben, dazu kann es keine Verpflichtung durch Andere geben; sondern muss als Maxime des Wohl-

wollens (als praktisch) gedacht werden, welche das Wohlthun zur Folge hat.

Eben dasselbe muss von der gegen Andere zu beweisenden **Achtung** gesagt werden; da nämlich nicht blos das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werths mit dem des Anderen (dergleichen ein Kind gegen seine Eltern, ein Schüler gegen seinen Lehrer, ein Niedriger überhaupt gegen seinen Oberen aus blosser Gewohnheit fühlt), sondern eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung, durch die Würde der Menschheit in eines Anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne *(observantia aliis praestanda)* verstanden wird.

Auch wird die Pflicht der freien Achtung gegen Andere, weil sie eigentlich nur negativ ist (sich nicht über Andere zu erheben), und so der Rechtspflicht, Niemandem das Seine zu schmälern, analog ist, obgleich als blosse Tugendpflicht verhältnissweise gegen die Liebespflicht für enge, die letzte also als weite Pflicht angesehen.

Die Pflicht der Nächstenliebe kann also auch so ausgedrückt werden: sie ist die Pflicht, Anderer ihre Zwecke (so fern diese nur nicht unsittlich sind) zu den meinen zu machen; die Pflicht der Achtung meines Nächsten ist in der Maxime enthalten, keinen andern Menschen blos als Mittel zu meinen Zwecken herabzuwürdigen; nicht zu verlangen, der Andere solle sich selbst wegwerfen, um meinem Zwecke zu fröhnen.

Dadurch, dass Ich die erste Pflicht gegen Jemanden ausübe, verpflichte Ich zugleich einen Anderen; Ich mache Mich um ihn verdient. Durch die Beobachtung der letzten aber verpflichte Ich blos Mich selbst, halte Mich in meinen Schranken, um dem Andern an dem Werthe, den er als Mensch in sich selbst zu setzen befugt ist, nichts zu entziehen.

Von der Liebespflicht insbesondere.

§. 26.

Die Menschenliebe (Philanthropie) muss, weil sie hier als praktisch, mithin nicht als Liebe des Wohlgefallens an Menschen gedacht wird, im thätigen Wohlwollen gesetzt werden, und betrifft also die Maxime der Handlungen. — Der, welcher am Wohlseyn *(salus)* der Menschen, so ferne er sie blos als solche betrachtet, Vergnügen findet; dem wohl ist, wenn es jedem Anderen wohlergeht, heisst ein Menschenfreund (Philanthrop) überhaupt. Der, welchem nur wohl ist, wenn es Anderen übel ergeht, heisst Menschenfeind (Misanthrop in praktischem Sinne). Der, welchem es gleichgültig ist, wie es Anderen ergehen mag, wenn es ihm selbst nur wohl geht, ist ein Selbstsüchtiger *(solipsista)*. — Derjenige aber, welcher Menschen flieht, weil er kein Wohlgefallen an ihnen finden kann, ob er zwar allen wohl will, würde menschenscheu (ästhetischer Misanthrop) und seine Abkehrung von Menschen Anthropophobie genannt werden können.

§. 27.

Die Maxime des Wohlwollens (die praktische Menschenliebe) ist aller Menschen Pflicht gegen einander; man mag diese nun liebenswürdig finden oder nicht, nach dem ethischen Gesetz der Vollkommenheit: Liebe Deinen Nebenmenschen als Dich selbst. — Denn alles moralisch-praktische Verhältniss gegen Menschen ist ein Verhältniss derselben in der Vorstellung der reinen Vernunft, d. i. der freien Handlungen nach Maximen, welche sich zur allgemeinen Gesetzgebung qualificiren, die also nicht selbstsüchtig *(ex solipsismo prodeuntes)* seyn können. Ich will jedes Anderen Wohlwollen *(benevolentiam)* gegen Mich; Ich soll also auch gegen jeden Anderen wohlwollend seyn. Da aber alle Andere ausser Mir nicht Alle seyn, mithin die Maxime nicht die Allgemeinheit eines Gesetzes an sich

haben würde, welche doch zur Verpflichtung nothwendig ist: so wird das Pflichtgesetz des Wohlwollens Mich als Object desselben im Gebot der praktischen Vernunft mit begreifen; nicht, als ob Ich dadurch verbunden würde, Mich selbst zu lieben (denn das geschieht ohne das unvermeidlich, und dazu giebt's also keine Verpflichtung), sondern die gesetzgebende Vernunft, welche in ihrer Idee der Menschheit überhaupt die ganze Gattung (Mich also mit) einschliesst, schliesst als allgemeingesetzgebend Mich in der Pflicht des wechselseitigen Wohlwollens nach dem Princip der Gleichheit mit allen Anderen neben Mir mit ein, und erlaubt es Dir, Dir selbst wohlzuwollen, unter der Bedingung, dass Du auch jedem Anderen wohl willst; weil so allein Deine Maxime (des Wohlthuns) sich zu einer allgemeinen Gesetzgebung qualificirt, als worauf alles Pflichtgesetz gegründet ist.

§. 28.

Das Wohlwollen in der allgemeinen Menschenliebe ist nun zwar dem Umfange nach das grösste, dem Grade nach aber das kleinste, und, wenn Ich sage, Ich nehme an dem Wohl dieses Menschen nur nach der allgemeinen Menschenliebe Antheil, so ist das Interesse, das Ich hier nehme, das kleinste, was nur seyn kann. Ich bin in Ansehung desselben nur nicht gleichgültig.

Aber Einer ist Mir doch näher als der Andere, und Ich bin im Wohlwollen Mir selbst der nächste. Wie stimmt das nun mit der Formel: Liebe Deinen Nächsten (Deinen Mitmenschen) als Dich selbst? Wenn einer Mir näher ist (in der Pflicht des Wohlwollens) als der Andere, Ich also zum grösseren Wohlwollen gegen Einen als gegen den Anderen verbunden, Mir selber aber geständlich näher (selbst der Pflicht nach) bin, als jeder Andere, so kann Ich, wie es scheint, ohne Mir selbst zu widersprechen, nicht sagen, Ich soll jeden Menschen lieben wie Mich selbst; denn der Maassstab der Selbstliebe würde keinen Unterschied in Gra-

den zulassen. — Man sieht bald: dass hier nicht blos das Wohlwollen des Wunsches, welches eigentlich ein blosses Wohlgefallen am Wohl jedes Anderen ist, ohne selbst dazu etwas beitragen zu dürfen (ein Jeder für sich; Gott für uns Alle); sondern ein thätiges, praktisches Wohlwollen, Sich das Wohl und Heil des Anderen zum Zweck zu machen (das Wohlthun), gemeint sey. Denn im Wünschen kann ich Allen gleich wohlwollen, aber im Thun kann der Grad, nach Verschiedenheit der Geliebten (deren einer Mich näher angeht als der Andere), ohne die Allgemeinheit der Maxime zu verletzen, doch sehr verschieden seyn.

Eintheilung der Liebespflichten.

Sie sind: A. Pflichten der Wohlthätigkeit, B. der Dankbarkeit, C. der Theilnehmung.

A.

Von der Pflicht der Wohlthätigkeit.

§. 29.

Sich selber gütlich thun, so weit als nöthig ist, um nur am Leben ein Vergnügen zu finden (seinen Leib, doch nicht blos bis zur Weichlichkeit zu pflegen), gehört zu den Pflichten gegen sich selbst, — deren Gegentheil ist: sich aus Geiz (sklavisch) oder aus übertriebener Disciplin seiner natürlichen Neigungen (schwärmerisch), sich des Genusses der Lebensfreuden zu berauben, welches Beides der Pflicht des Menschen gegen sich selbst widerstreitet.

Wie kann man aber, ausser dem Wohlwollen des Wunsches in Ansehung anderer Menschen (welches uns nichts kostet), auch noch, dass dieses praktisch werde, d. i. wie kann man das Wohlthun in Ansehung der Bedürftigen Jedermann, der das Vermögen dazu hat, als Pflicht

ansinnen? — Wohlwollen ist das Vergnügen an der Glückseligkeit (dem Wohlseyn) Anderer; Wohlthun aber die Maxime, sich dasselbe zum Zweck zu machen, und Pflicht dazu ist die Nöthigung des Subjects durch die Vernunft, diese Maxime als allgemeines Gesetz anzunehmen.

Es fällt nicht von selbst in die Augen: dass ein solches Gesetz überhaupt in der Vernunft liege; vielmehr scheint die Maxime: „ein Jeder für sich, Gott (das Schicksal) für uns Alle," die natürlichste zu seyn.

§. 30.

Wohlthätig, d. i. anderen Menschen in Nöthen zu ihrer Glückseligkeit, ohne dafür etwas zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu seyn, ist jedes Menschen Pflicht.

Denn jeder Mensch, der sich in Noth befindet, wünscht, dass ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Noth nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden liesse, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnissgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Noth ist, Jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen, oder wenigstens zu versagen befugt seyn. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich ist die gemeinnützige Maxime des Wohlthuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen, und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. als Bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihülfe vereinigte vernünftige Wesen anzusehen sind.

§. 31.

Wohlthun ist, im Fall dass Jemand reich (mit Mitteln zur Glückseligkeit Anderer überflüssig, d. i. über sein eigenes Bedürfniss versehen) ist, von dem Wohlthäter selbst fast nicht einmal für eine verdienstliche Pflicht zu halten; ob er zwar dadurch zugleich den Andern verbindet.

Das Vergnügen, das er sich hiermit selbst macht, welches ihm keine Aufopferung kostet, ist eine Art in moralischen Gefühlen zu schwelgen. — Auch muss er allen Schein, als dächte er den Andern hiermit zu verbinden, sorgfältig vermeiden; weil es sonst nicht wahre Wohlthat wäre, die er diesem erzeigte, indem er ihm eine Verbindlichkeit, (die den letzten in seinen eigenen Augen immer erniedrigt), auflegen zu wollen äusserte. Er mnss sich vielmehr, als durch die Annahme des Andern selbst verbindlich gemacht, oder beehrt, mithin die Pflicht blos als seine Schuldigkeit äussern, wenn er nicht (welches besser ist) seine Wohlthätigkeit ganz im Verborgenen ausübt. — Grösser ist diese Tugend, wenn das Vermögen zum Wohlthun beschränkt, und der Wohlthäter stark genug ist, die Übel, welche er Andern erspart, stillschweigend über sich zu nehmen, wo er alsdann wirklich für moralisch - reich anzusehen ist.

Casuistische Fragen.

Wie weit soll man den Aufwand seines Vermögens im Wohlthun treiben? Doch wohl nicht bis dahin, dass man zuletzt selbst Anderer Wohlthätigkeit bedürftig würde. Wie viel ist die Wohlthat werth, die man mit kalter Hand (im Abscheiden aus der Welt durch ein Testament) beweist? — Kann derjenige, welcher eine ihm durchs Landesgesetz erlaubte Obergewalt über Einen übt, dem er die Freiheit raubt, nach seiner eigenen Wahl glücklich zu seyn (seinem Erbunterthan eines Guts), kann, sage ich, dieser sich als Wohlthäter ansehen, wenn er nach seinen eigenen Begriffen von Glückseligkeit für ihn gleichsam väterlich sorgt? Oder ist nicht vielmehr die Ungerechtigkeit, Einen seiner Freiheit zu berauben, etwas der Rechtspflicht überhaupt so Widerstreitendes, dass, unter dieser Bedingung auf die Wohlthätigkeit der Herrschaft rechnend, sich hinzugeben, die grösste Wegwerfung der Menschheit für den seyn würde, der sich dazu freiwillig verstände, und die grösste Fürsorge der Herrschaft für den letzten gar

keine Wohlthätigkeit seyn würde. Oder kann etwa das Verdienst mit der letzten so gross seyn, dass es gegen das Menschenrecht aufgewogen werden könnte? — Ich kann Niemandem nach meinen Begriffen von Glückseligkeit wohlthun (ausser unmündigen Kindern oder Blödsinnigen und Verrückten), sondern nach Jenes seinen Begriffen, dem ich eine Wohlthat zu erweisen denke; dem ich aber wirklich keine Wohlthat erweise, indem ich ihm ein Geschenk aufdringe.

Das Vermögen wohlzuthun, das von Glücksgütern abhängt, ist grösstentheils ein Erfolg aus der Begünstigung verschiedener Menschen durch die Ungerechtigkeit der Regierung, welche eine Ungleichheit des Wohlstandes, die Anderer Wohlthätigkeit nothwendig macht, einführt. Verdient unter solchen Umständen der Beistand, den der Reiche den Nothleidenden erweisen mag, wohl überhaupt den Namen der Wohlthätigkeit, mit welcher man sich so gern als Verdienst brüstet?

B.

Von der Pflicht der Dankbarkeit.

Dankbarkeit ist die Verehrung einer Person wegen einer uns erwiesenen Wohlthat. Das Gefühl, das mit dieser Beurtheilung verbunden ist, ist das der Achtung gegen den (ihn verpflichtenden) Wohlthäter, da hingegen dieser gegen den Empfänger nur als im Verhältniss der Liebe betrachtet wird. — Selbst ein blosses herzliches Wohlwollen des Anderen, ohne physische Folgen, verdient den Namen einer Tugendpflicht, welches dann den Unterschied zwischen der thätigen und blos affectionellen Dankbarkeit begründet.

§. 32.

Dankbarkeit ist Pflicht, d. i. nicht blos eine Klugheitsmaxime, durch Bezeugung meiner Verbindlichkeit,

wegen der mir widerfahrnen Wohlthätigkeit, den Andern zu mehrerem Wohlthun zu bewegen *(gratiarum actio est ad plus dandum invitatio)*; denn dabei bediene ich mich dieser blos als Mittel zu meinen anderweitigen Absichten; sondern sie ist unmittelbare Nöthigung durchs moralische Gesetz, d. i. Pflicht.

Dankbarkeit aber muss auch noch besonders als heilige Pflicht, d. i. als eine solche, deren Verletzung (als skandalöses Beispiel) die moralische Triebfeder zum Wohlthun in dem Grundsatze selbst vernichten kann, angesehen werden. Denn heilig ist derjenige moralische Gegenstand, in Ansehung dessen die Verbindlichkeit durch keinen ihr gemässen Act völlig getilgt werden kann (wobei der Verpflichtete immer noch verpflichtet bleibt). Alle andere ist gemeine Pflicht. — Man kann aber durch keine Vergeltung einer empfangenen Wohlthat über dieselbe quittiren, weil der Empfänger den Vorzug des Verdienstes, den der Geber hat, nämlich der Erste im Wohlwollen gewesen zu seyn, diesem nie abgewinnen kann. — Aber auch ohne einen solchen Act (des Wohlthuns) ist selbst das blosse herzliche Wohlwollen gegen den Wohlthäter schon eine Art von Dankbarkeit. Eine dankbare Gesinnung dieser Art wird Erkenntlichkeit genannt.

§. 33.

Was die Extension dieser Dankbarkeit betrifft, so geht sie nicht allein auf Zeitgenossen, sondern auch auf die Vorfahren, selbst diejenigen, die man nicht mit Gewissheit namhaft machen kann. Das ist auch die Ursache, weswegen es für unanständig gehalten wird, die Alten, die als unsere Lehrer angesehen werden können, nicht nach Möglichkeit wider alle Angriffe, Beschuldigungen und Geringschätzung zu vertheidigen; wobei es aber ein thörichter Wahn ist, ihnen um des Alterthums willen einen Vorzug in Talenten und gutem Willen vor den Neueren, gleich als ob die Welt in continuirlicher Abnahme ihrer ursprünglichen Vollkommenheit nach Naturgesetzen wäre, anzu-

dichten, und alles Neue in Vergleichung damit zu verachten.

Was aber die Intension, d. i. den Grad der Verbindlichkeit zu dieser Tugend betrifft, so ist er nach dem Nutzen, den der Verpflichtete aus der Wohlthat gezogen hat, und der Uneigennützigkeit, mit der ihm diese ertheilt worden, zu schätzen. Der mindeste Grad ist, gleiche Dienstleistungen dem Wohlthäter, deren dieser empfänglich (noch lebend) ist, und, wenn er es nicht ist, Anderen zu erweisen: eine empfangene Wohlthat nicht wie eine Last, deren man gern überhoben seyn möchte (weil der so Begünstigte gegen seinen Gönner eine Stufe niedriger steht, und dies dessen Stolz kränkt), anzusehen; sondern selbst die Veranlassung dazu als moralische Wohlthat aufzunehmen, d. i. als gegebene Gelegenheit, diese Tugend, welche mit der Innigkeit der wohlwollenden Gesinnung zugleich Zärtlichkeit des Wohlwollens (Aufmerksamkeit auf den kleinsten Grad derselben in der Pflichtvorstellung) verbindet, auszuüben, und so die Menschenliebe zu cultiviren.

C.

Theilnehmende Empfindung ist überhaupt Pflicht.

§. 34.

Mitfreude und Mitleid *(sympathia moralis)* sind zwar sinnliche Gefühle einer (darum äthetisch zu nennenden) Lust oder Unlust, an dem Zustande des Vergnügens so wohl als Schmerzens Anderer (Mitgefühl, theilnehmende Empfindung), wozu schon die Natur in den Menschen die Empfänglichkeit gelegt hat. Aber diese als Mittel zu Beförderung des thätigen und vernünftigen Wohlwollens zu gebrauchen, ist noch eine besondere, obzwar nur bedingte, Pflicht, unter dem Namen der Menschlichkeit *(humanitas)*; weil hier der Mensch nicht blos als vernünftiges Wesen, sondern auch als mit Vernunft begabtes Thier betrach-

tet wird. Diese kann nun in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen *(humanitas practica)*, oder blos in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens *(humanitas aesthetica)*, was die Natur selbst giebt, gesetzt werden. Das erste ist frei, und wird daher theilnehmend genannt *(communio sentiendi libera)*, und gründet sich auf praktische Vernunft: das zweite ist unfrei *(communio sentiendi necessaria)*, und kann mittheilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten), auch Mitleidenschaft heissen; weil sie sich unter nebeneinander lebenden Menschen natürlicher Weise verbreitet. Nur zu dem ersten giebt's Verbindlichkeit.

Es war eine erhabene Vorstellungsart des Weisen, wie ihn sich der Stoiker dachte, wenn er ihn sagen liess: Ich wünsche Mir einen Freund, nicht der Mir in Armuth, Krankheit, in der Gefangenschaft u. s. w. Hülfe leiste, sondern damit Ich ihm beistehen und einen Menschen retten könne; und gleichwohl spricht eben derselbe Weise, wenn sein Freund nicht zu retten ist, zu sich selbst: was geht's Mich an? d. i. er verwarf die Mitleidenschaft.

In der That, wenn ein Anderer leidet und Ich mich durch seinen Schmerz, dem Ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermittelst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer Zwei: ob zwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur Einen trifft. Es kann aber unmöglich Pflicht seyn, die Übel in der Welt zu vermehren, mithin auch nicht aus Mitleid wohl zu thun; wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, das sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn eben nicht prahlen dürfen, respectiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte.

§. 35.

Obzwar aber Mitleid, und so auch Mitfreude, mit Anderen zu haben, an sich selbst nicht Pflicht ist, so ist

doch thätige Theilnehmung an ihrem Schicksale Pflicht, und zu dem Ende also, die mitleidigen natürlichen (ästhetischen) Gefühle in uns zu cultiviren, und sie, als so viele Mittel zur Theilnehmung aus moralischen Grundsätzen und dem ihnen gemässen Gefühl zu benutzen, wenigstens indirecte Pflicht. — So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Nothwendigste abgeht, zu umgehen, sondern sie aufzusuchen, nicht die Krankenstuben, oder die Gefängnisse der Schuldner u. dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen; weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu thun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.

Casuistische Fragen.

Würde es mit dem Wohl der Welt überhaupt nicht besser stehen, wenn alle Moralität der Menschen nur auf Rechtspflichten, doch mit der grössten Gewissenhaftigkeit, eingeschränkt, das Wohlwollen aber unter die Adiaphora gezählt würde? Es ist nicht so leicht zu übersehen, welche Folge es auf die Glückseligkeit der Menschen haben dürfte. Aber in diesem Falle würde es doch wenigstens an einer grossen moralischen Zierde der Welt, nämlich der Menschenliebe fehlen, welche also für sich, auch ohne die Vortheile (der Glückseligkeit) zu berechnen, die Welt als ein schönes moralisches Ganze in ihrer ganzen Vollkommenheit darzustellen erfordert wird.

Dankbarkeit ist eigentlich nicht Gegenliebe des Verpflichteten gegen den Wohlthäter, sondern Achtung vor demselben. Denn der allgemeinen Nächstenliebe kann und muss Gleichheit der Pflichten zum Grunde gelegt werden; in der Dankbarkeit aber steht der Verpflichtete um eine Stufe niedriger als sein Wohlthäter. Sollte also nicht die Ursache so mancher Undankbarkeit der Stolz seyn, einen nicht über sich sehen zu wollen; der Widerwille, sich nicht

in völlige Gleichheit (was die Pflichtverhältnisse betrifft) mit ihm setzen zu können.

Von den der Menschenliebe gerade *(contrarie)* entgegengesetzten Lastern des Menschenhasses.

§. 36.

Sie machen die abscheuliche Familie des Neides, der Undankbarkeit und der Schadenfreude aus. — Der Hass ist aber hier nicht offen und gewaltthätig, sondern geheim und verschleiert, welches zu der Pflichtvergessenheit gegen seinen Nächsten noch Niederträchtigkeit hinzuthut, und so zugleich die Pflicht gegen sich selbst verletzt.

a. Der Neid *(livor)*, als Hang, das Wohl Anderer mit Schmerz wahrzunehmen, ob zwar dem Seinigen dadurch kein Abbruch geschieht, der, wenn er zur That (jenes Wohl zu schmälern) ausschlägt, qualificirter Neid, sonst aber nur Missgunst *(invidentia)* heisst, ist doch nur eine indirect-bösartige Gesinnung, nämlich ein Unwille, unser eignes Wohl durch das Wohl Anderer in Schatten gestellt zu sehen, weil wir den Maassstab desselben nicht in dessen innerem Werth, sondern nur in der Vergleichung mit dem Wohl Anderer, zu schätzen, und diese Schätzung zu versinnlichen wissen. — Daher spricht man auch wohl von einer beneidungswürdigen Eintracht und Glückseligkeit in einer Ehe, oder Familie u. s. w., gleich als ob es in manchen Fällen erlaubt wäre, Jemanden zu beneiden. Die Regungen des Neides liegen also in der Natur des Menschen, und nur der Ausbruch derselben macht sie zu dem scheusslichen Laster einer grämischen, sich selbst folternden und auf Zerstörung des Glücks Anderer, wenigstens dem Wunsche nach, gerichteten Leidenschaft, ist mithin der Pflicht des Menschen gegen sich selbst so wohl, als gegen Andere entgegengesetzt.

b. Undankbarkeit gegen seinen Wohlthäter, welche, wenn sie gar so weit geht, seinen Wohlthäter zu hassen, qualificirte Undankbarkeit, sonst aber blos Un-

erkenntlichkeit heisst, ist ein zwar im öffentlichen Urtheile höchst verabscheutes Laster, gleichwohl ist der Mensch dessentwegen so berüchtigt, dass man es nicht für unwahrscheinlich hält, man könne sich durch erzeigte Wohlthaten wohl gar einen Feind machen. — Der Grund der Möglichkeit eines solchen Lasters liegt in der missverstandenen Pflicht gegen sich selbst, die Wohlthätigkeit Anderer, weil sie uns Verbindlichkeit gegen sie auferlegt, nicht zu bedürfen und aufzufordern, sondern lieber die Beschwerden des Lebens selbst zu ertragen, als Andere damit zu belästigen, mithin dadurch bei ihnen in Schulden (Verpflichtung) zu kommen; weil wir dadurch auf die niedere Stufe des Beschützten gegen seinen Beschützer zu gerathen fürchten; welches der ächten Selbstschätzung (auf die Würde der Menschheit in seiner eigenen Person stolz zu seyn) zuwider ist. Daher Dankbarkeit gegen die, die uns im Wohlthun unvermeidlich zuvor kommen mussten (gegen Vorfahren im Angedenken, oder gegen Eltern), freigebig, die aber gegen Zeitgenossen nur kärglich, ja, um dieses Verhältniss der Ungleichheit unsichtbar zu machen, wohl gar das Gegentheil derselben bewiesen wird. — Dieses ist aber alsdann ein die Menschheit empörendes Laster, nicht blos des Schadens wegen, den ein solches Beispiel Menschen überhaupt zuziehen muss, von fernerer Wohlthätigkeit abzuschrecken (denn diese können mit ächt moralischer Gesinnung, eben in der Verschmähung alles solchen Lohns ihrem Wohlthun nur einen desto grösseren inneren moralischen Werth setzen); sondern weil die Menschenliebe hier gleichsam auf den Kopf gestellt, und der Mangel der Liebe gar in die Befugniss, den Liebenden zu hassen, verunedelt wird.

c. Die Schadenfreude, welche das gerade Umgekehrte der Theilnehmung ist, ist der menschlichen Natur auch nicht fremd; wiewohl, wenn sie so weit geht, das Übel oder Böse selbst bewirken zu helfen, sie als qualificirte Schadenfreude den Menschenhass sichtbar macht und in ihrer Grässlichkeit erscheint. Sein Wohlseyn und

selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück, oder Verfall Anderer in Skandale, gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contrastes, in der Natur gegründet. Aber über die Existenz solcher das allgemeine Weltbeste zerstörenden Enormitäten unmittelbar sich zu freuen, mithin dergleichen Ereignisse auch wohl zu wünschen, ist ein geheimer Menschenhass und das gerade Widerspiel der Nächstenliebe, die uns als Pflicht obliegt. — Der Ubermuth Anderer bei ununterbrochenem Wohlergehen, und der Eigendünkel im Wohlverhalten (eigentlich aber nur im Glück, der Verleitung zum öffentlichen Laster noch immer entwischt zu seyn), welches Beides der eigenliebige Mensch sich zum Verdienst anrechnet, bringen diese feindselige Freude hervor, die der Pflicht, nach dem Princip der Theilnehmung, der Maxime des ehrlichen Chremes beim Terenz, „Ich bin ein Mensch; Alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch Mich“ gerade entgegengesetzt ist.

Von dieser Schadenfreude ist die süsseste, und noch dazu mit dem Schein des grössten Rechts, ja wohl gar der Verbindlichkeit (als Rechtsbegierde), den Schaden Anderer, auch ohne eigenen Vortheil, sich zum Zweck zu machen, die Rachbegierde.

Eine jede das Recht eines Menschen kränkende That verdient Strafe; wodurch das Verbrechen an dem Thäter gerächt (nicht blos der zugefügte Schade ersetzt) wird. Nun ist aber Strafe nicht ein Act der Privatautorität des Beleidigten, sondern eines von ihm unterschiedenen Gerichtshofes, der den Gesetzen eines Oberen über Alle, die demselben unterworfen sind, Effect giebt, und, wenn wir die Menschen (wie es in der Ethik nothwendig ist) in einem rechtlichen Zustande, aber nach blossen Vernunftgesetzen (nicht nach bürgerlichen) betrachten, so hat Niemand die Befugniss, Strafen zu verhängen und von Menschen erlittene Beleidigung zu rächen, als der, welcher

auch der oberste moralische Gesetzgeber ist, und dieser allein (nämlich Gott) kann sagen: „die Rache ist mein; Ich will vergelten.“ Es ist also Tugendpflicht nicht allein selbst, blos aus Rache, die Feindseligkeit Anderer nicht mit Hass zu erwiedern, sondern selbst nicht einmal den Weltrichter zur Rache aufzufordern; theils weil der Mensch von eigener Schuld genug auf sich sitzen hat, um der Verzeihung selbst sehr zu bedürfen, theils, und zwar vornämlich, weil keine Strafe, von wem es auch sey, aus Hass verhängt werden darf. — Daher ist Versöhnlichkeit *(placabilitas)* Menschenpflicht; womit doch die schlaffe Duldsamkeit der Beleidigungen *(ignava* * *injuriarum patientia)* nicht verwechselt werden muss, als Verzichtleistung auf harte *(rigorosa)* Mittel, um der fortgesetzten Beleidigung Anderer vorzubeugen; denn diese wäre Wegwerfung seiner Rechte unter die Füsse Anderer, und Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst.

Anmerkung.

Alle Laster, welche selbst die menschliche Natur hassenswerth machen würden, wenn man sie (als qualificirt) in der Bedeutung von Grundsätzen nehmen wollte, sind inhuman objectiv betrachtet, aber doch menschlich subjectiv erwogen; d. i. wie die Erfahrung uns unsere Gattung kennen lehrt. Ob man also zwar einige derselben in der Heftigkeit des Abscheues teuflisch nennen möchte, so wie ihr Gegenstück Engelstugend genannt werden könnte; so sind beide Begriffe doch nur Ideen von einem Maximum, als Maassstab zum Behuf der Vergleichung des Grades der Moralität gedacht, indem man dem Menschen seinen Platz im Himmel oder der Hölle anweist, ohne aus ihm ein Mittelwesen, das weder den einen dieser Plätze, noch den anderen einnimmt, zu machen. Ob es Haller, mit seinem „zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh,“ besser getroffen habe, mag

* „mitis“ in der ersten Auflage. Sch.

hier unausgemacht bleiben. Aber das Halbiren in einer Zusammenstellung heterogener Dinge führt auf gar keinen bestimmten Begriff, und zu diesem kann uns in der Ordnung der Wesen nach ihrem uns unbekannten Classenunterschiede nichts hinleiten. Die erste Gegeneinanderstellung (von Engelstugend und teuflischem Laster) ist Übertreibung. Die zweite, ob zwar Menschen leider! auch in viehische Laster fallen, berechtigt doch nicht eine zu ihrer Species gehörige Anlage dazu ihnen beizulegen, so wenig, als die Verkrüppelung einiger Bäume im Walde ein Grund ist, sie zu einer besondern Art von Gewächsen au machen.

Zweiter Abschnitt.

Von den Tugendpflichten gegen andere Menschen aus der ihnen gebührenden **Achtung**.

§. 37.

Mässigung in Ansprüchen überhaupt, d. i. freiwillige Einschränkung der Selbstliebe eines Menschen durch die Selbstliebe Anderer heisst Bescheidenheit. Der Mangel dieser Mässigung, oder die Unbescheidenheit in Ansehung der Forderung von Anderen geliebt zu werden, die Eigenliebe *(philautia)*. Die Unbescheidenheit aber in der Forderung, von Anderen **geachtet** zu werden, ist der Eigendünkel *(arrogantia)*. Achtung, die ich für Andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann *(observantia aliis praestanda)*, ist also die Anerkennung einer Würde *(dignitas)* an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung *(aestimii)* ausgetauscht werden könnte. — Die Beurtheilung eines Dinges, als eines solchen, das keinen Werth hat, ist die Verachtung.

§. 38.

Ein jeder Mensch hat rechtmässigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.

Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) blos als Mittel, sondern muss jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde (die Persönlichkeit), dadurch er sich über alle andere Weltwesen, die nicht Menschen sind, und doch gebraucht werden können, mithin über alle Sachen erhebt. Gleichwie er also sich selbst für keinen Preis weggeben kann (welches der Pflicht der Selbstschätzung widerstreiten würde), so kann er auch nicht der eben so nothwendigen Selbstschätzung Anderer, als Menschen, entgegen handeln, d. i. er ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzeigende Achtung bezieht.

§. 39.

Andere verachten *(contemnere)*, d. i. ihnen die dem Menschen überhaupt schuldige Achtung weigern, ist auf alle Fälle pflichtwidrig; denn es sind Menschen. Sie vergleichungsweise mit Anderen innerlich geringschätzen *(despicatui habere)* ist zwar bisweilen unvermeidlich, aber die äussere Bezeigung der Geringschätzung ist doch Beleidigung. — Was gefährlich ist, ist kein Gegenstand der Verachtung, und so ist es auch nicht der Lasterhafte; und, wenn die Überlegenheit über die Angriffe desselben mich berechtigt zu sagen, ich verachte jenen, so bedeutet das nur so viel, als es ist keine Gefahr dabei, wenn ich gleich gar keine Vertheidigung gegen ihn veranstaltete, weil er sich in seiner Verworfenheit selbst darstellt. Nichts desto weniger kann ich selbst dem Lasterhaften als Menschen nicht alle Achtung versagen, die ihm wenigstens in der Qualität eines Menschen nicht entzogen werden kann; ob er zwar durch seine That sich derselben unwürdig macht. So kann es schimpfliche, die Menschheit selbst entehrende Strafen geben (wie das Viertheilen, von Hunden zerreis-

sen lassen, Nasen und Ohren abschneiden), die nicht blos dem Bestraften (der noch auf Achtung Anderer Anspruch macht, was ein Jeder thun muss) durch diese Entehrung schmerzhafter sind, als der Verlust der Güter und des Lebens, sondern auch dem Zuschauer Schamröthe abjagen, zu einer Gattung zu gehören, mit der man so verfahren darf.

Anmerkung.

Hierauf gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen selbst im logischen Gebrauch seiner Vernunft: die Fehltritte derselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. dgl. zu rügen, sondern vielmehr voraus zu setzen, dass in demselben doch etwas Wahres seyn müsse, und dieses heraus zu suchen; dabei aber auch zugleich den trüglichen Schein (das Subjective der Bestimmungsgründe des Urtheils, was durch ein Versehen für objectiv gehalten wurde) aufzudecken, und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke allen Verstand ab, wie will man ihn dann darüber verständigen, dass er geirrt habe? — Eben so ist es auch mit dem Vorwurf des Lasters bewandt, welcher nie zur völligen Verachtung des Lasterhaften ausschlagen, nie ihm allen moralischen Werth absprechen muss; weil er, nach dieser Hypothese, auch nie gebessert werden könnte; welches mit der Idee eines Menschen, der, als solcher (als moralisches Wesen), nie alle Anlage zum Guten einbüssen kann, unvereinbar ist.

§. 40.

Die Achtung vor dem Gesetze, welche subjectiv als moralisches Gefühl bezeichnet wird, ist mit dem Bewusstseyn seiner Pflicht einerlei. Eben darum ist auch die Bezeigung der Achtung vor dem Menschen als einem moralischen (seine Pflicht hochschätzenden) Wesen selbst eine

Pflicht, die Andere gegen ihn haben, und ein Recht, worauf er den Anspruch nicht aufgeben kann. — Man nennt diesen Anspruch Ehrliebe, deren Phaenomen im äusseren Betragen Ehrbarkeit *(honestas externa)*, der Verstoss dawider aber Skandal heisst: ein Beispiel der Nichtachtung derselben, das Nachfolge bewirken dürfte; welches zu geben höchst pflichtwidrig, hingegen an dem, was blos als Abweichung von der gemeinen Meinung auffallend *(paradoxon)*, sonst aber an sich gut ist, solches zu nehmen, ein Wahn (da man das Nichtgebräuchliche auch für nicht erlaubt hält), und ein der Tugend gefährlicher und verderblicher Fehler ist. — Denn die schuldige Achtung für andere ein Beispiel gebende Menschen kann nicht bis zur blinden Nachahmung (da der Gebrauch, *mos*, zur Würde eines Gesetzes erhoben wird) ausarten; als welche Tyrannei der Volkssitte der Pflicht des Menschen gegen sich selbst zuwider seyn würde.

§. 41.

Die Unterlassung der blossen Liebespflichten, ist Untugend *(peccatum)*. Aber die Unterlassung der Pflicht, die aus der schuldigen Achtung für jeden Menschen überhaupt hervorgeht, ist Laster *(vitium)*. Denn durch die Verabsäumung der ersteren wird kein Mensch beleidigt; durch die Unterlassung aber der zweiten geschieht dem Menschen Abbruch in Ansehung seines gesetzmässigen Anspruchs. — Die erste Übertretung ist das Pflichtwidrige des Widerspiels *(contrarie oppositum virtutis)*. Was aber nicht allein keine moralische Zuthat ist, sondern sogar den Werth derjenigen, die sonst dem Subject zu Gute kommen würde, aufhebt, ist Laster.

Eben darum werden auch die Pflichten gegen den Nebenmenschen aus der ihm gebührenden Achtung nur negativ ausgedrückt, d. i. diese Tugendpflicht wird nur indirect (durch das Verbot des Gegentheils) ausgedrückt werden.

Von den die Pflicht der Achtung für andere Menschen verletzenden Lastern.

Diese Laster sind: *A.* der Hochmuth, *B.* das Afterreden und *C.* die Verhöhnung.

A.

Der Hochmuth.

§. 42.

Der Hochmuth (*superbia* und, wie dieses Wort es ausdrückt, die Neigung immer oben zu schwimmen), ist eine Art von Ehrbegierde (*ambitio*), nach welcher wir anderen Menschen ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit uns gering zu schätzen, und ist also ein der Achtung, worauf jeder Mensch gesetzmässigen Anspruch machen kann, widerstreitendes Laster.

Er ist vom **Stolz** (*animus elatus*), als Ehrliebe, d. i. Sorgfalt, seiner Menschenwürde in Vergleichung mit Anderen nichts zu vergeben (der daher auch mit dem Beiwort des edlen belegt zu werden pflegt), unterschieden; denn der Hochmuth verlangt von Anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert. — Aber dieser Stolz selbst wird doch zum Fehler und Beleidigung, wenn er auch blos ein Ansinnen an Andere ist, sich mit seiner Wichtigkeit zu beschäftigen.

Dass der Hochmuth, welcher gleichsam eine Bewerbung des Ehrsüchtigen um Nachtreter ist, und denen verächtlich zu begegnen er sich berechtigt glaubt, ungerecht und der schuldigen Achtung für Menschen überhaupt widerstreitend sey: dass er Thorheit, d. i. Eitelkeit im Gebrauch der Mittel zu etwas, was in einem gewissen Verhältnisse gar nicht den Werth hat, um Zweck zu seyn, ja dass er sogar Narrheit, d. i. ein beleidigender Unverstand sey, sich solcher Mittel, die an Andern gerade das Widerspiel seines Zwecks hervorbringen müssen, zu bedienen;

denn dem Hochmüthigen weigert ein Jeder um desto mehr seine Achtung, je bestrebter er sich darnach bezeigt; — dies Alles ist für sich klar. Weniger möchte doch angemerkt worden seyn: dass der Hochmüthige jederzeit im Grunde seiner Seele niederträchtig ist. Denn er würde Andern nicht ansinnen, sich selbst in Vergleichung mit ihm gering zu halten, fände er nicht bei sich, dass, wenn ihm das Glück umschlüge, er es gar nicht hart finden würde, nun seinerseits auch zu kriechen und auf alle Achtung Anderer Verzicht zu thun.

B.

Das Afterreden.

§. 43.

Die üble Nachrede *(obtrectatio)* oder das Afterreden, worunter ich nicht die Verläumdung *(contumelia)*, eine falsche, vor Recht zu ziehende Nachrede, sondern blos die unmittelbare, auf keine besondere Absicht angelegte, Neigung verstehe, etwas, der Achtung für Andere Nachtheiliges ins Gerücht zu bringen, ist der schuldigen Achtung gegen die Menschheit überhaupt zuwider, weil jedes gegebene Skandal diese Achtung, auf welcher doch der Antrieb zum Sittlichguten beruht, schwächt, und, so viel möglich, gegen sie ungläubig macht.

Die geflissentliche Verbreitung *(propalatio)* desjenigen, was die Ehre eines Andern schmälert, wenn es auch nicht zur öffentlichen Gerichtsbarkeit gehört, gesetzt, dass es übrigens auch wahr wäre, ist Verringerung der Achtung für die Menschheit überhaupt, um endlich auf unsere Gattung selbst den Schatten der Nichtswürdigkeit zu werfen, und Misanthropie (Menschenscheu) oder Verachtung zur herrschenden Denkungsart zu machen, oder sein moralisches Gefühl durch den öftern Anblick derselben abzustumpfen und sich daran zu gewöhnen. Es ist also

Tugendpflicht, statt einer hämischen Lust an der Blossstellung der Fehler Anderer, um sich dadurch die Meinung, gut, wenigstens nicht schlechter als alle andere Menschen zu seyn, zu sichern, den Schleier der Menschenliebe, nicht blos durch Milderung unserer Urtheile, sondern auch durch Verschweigung derselben, über die Fehler Anderer zu werfen, weil Beispiele der Achtung, welche wir Andern geben, auch die Bestrebung rege machen können, sie gleichmässig zu verdienen. — Um deswillen ist die Ausspähungssucht der Sitten Anderer *(allotrio-episcopia)* auch für sich selbst schon ein beleidigender Vorwitz der Menschenkunde, welchem Jedermann sich mit Recht als einer Verletzung der ihm schuldigen Achtung widersetzen kann.

C.

Die Verhöhnung.

§. 44.

Die leichtfertige Tadelsucht und der Hang, Andere zum Gelächter bloss zu stellen, die Spottsucht, um die Fehler eines Andern zum unmittelbaren Gegenstande seiner Belustigung zu machen, ist Bossheit, und von dem Scherz, der Vertraulichkeit unter Freunden, gewisse Sonderbarkeiten nur zum Schein als Fehler, in der That aber als Vorzüge des Muths, bisweilen auch ausser der Regel der Mode zu seyn, zu belachen (welches dann kein Hohnlachen ist), gänzlich unterschieden. Wirkliche Fehler aber, oder, gleich als ob sie wirklich wären, angedichtete, welche die Person ihrer verdienten Achtung zu berauben abgezweckt sind, dem Gelächter bloss zu stellen, und der Hang dazu, die bittere Spottsucht *(spiritus causticus)*, hat etwas von teuflischer Freude an sich, und ist darum eben eine desto härtere Verletzung der Pflicht der Achtung gegen andere Menschen.

Hiervon ist doch die scherzhafte, wenn gleich spottende Abweisung der beleidigenden Angriffe eines Gegners

mit Verachtung *(retorsio jocosa)* unterschieden, wodurch der Spötter (oder überhaupt ein Schadenfroher, aber kraftloser Gegner) gleichmässig verspottet wird, und rechtmässige Vertheidigung der Achtung, die er von Jenem fordern kann. Wenn aber der Gegenstand eigentlich kein Gegenstand für den Witz, sondern ein solcher ist, an welchem die Vernunft nothwendig ein moralisches Interesse nimmt, so ist es, der Gegner mag noch so viel Spötterei ausgestossen, hierbei aber auch selbst zugleich noch so viel Blössen zum Belachen gegeben haben, der Würde des Gegenstandes und der Achtung für die Menschheit angemessener, dem Angriffe entweder gar keine, oder eine mit Würde und Ernst geführte Vertheidigung, entgegen zu setzen.

Anmerkung.

Man wird wahrnehmen, dass unter dem vorhergehenden Titel nicht so wohl Tugenden angepriesen, als vielmehr die ihnen entgegenstehenden Laster getadelt werden; das liegt aber schon in dem Begriffe der Achtung, so wie wir sie gegen andere Menschen zu beweisen verbunden sind, welche nur eine negative Pflicht ist. — Ich bin nicht verbunden, Andere (blos als Menschen betrachtet) zu verehren, d. i. ihnen positive Hochachtung zu beweisen. Alle Achtung, zu der Ich von Natur verbunden bin, ist die vor dem Gesetz überhaupt *(revereri legem)*, und dieses, auch in Beziehung auf andere Menschen, zu befolgen, nicht aber andere Menschen überhaupt zu verehren *(reverentia adversus hominem)*, oder hierin ihnen etwas zu leisten, ist allgemeine und unbedingte Menschenpflicht gegen Andere, welche, als die ihnen ursprünglich schuldige Achtung *(observantia debita)*, von Jedem gefordert werden kann.

Die verschiedene Andern zu beweisende Achtung nach Verschiedenheit der Beschaffenheit der Menschen, oder ihrer zufälligen Verhältnisse, nämlich der des Alters, des Geschlechts, der Abstammung, der Stärke oder Schwäche, oder gar des Standes und der Würde, welche zum Theil auf be-

liebigen Anordnungen beruhen, darf in metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre nicht ausführlich dargestellt und classificirt werden, da es hier nur um die reinen Vernunftprincipien derselben zu thun ist.

Zweites Hauptstück.

Von den ethischen Pflichten der Menschen gegen einander in Ansehung ihres Zustandes.

§. 45.

Diese Tugendpflichten können zwar in der reinen Ethik keinen Anlass zu einem besondern Hauptstück im System derselben geben; denn sie enthalten nicht Principien der Verpflichtung der Menschen als solcher gegen einander, und können also von den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre eigentlich nicht einen Theil abgeben, sondern sind nur, nach Verschiedenheit der Subjecte der Anwendung des Tugendprincips (dem Formale nach), auf in der Erfahrung vorkommende Fälle (das Materiale) modificirte Regeln, weshalb sie auch, wie alle empirische Eintheilungen, keine gesichert vollständige Classification zulassen. Indessen, gleichwie von der Metaphysik der Natur zur Physik ein Uberschritt, der seine besondern Regeln hat, verlangt wird; so wird der Metaphysik der Sitten ein Ähnliches mit Recht angesonnen: nämlich durch Anwendung reiner Pflichtprincipien auf Fälle der Erfahrung jene gleichsam zu schematisiren und zum moralisch praktischen Gebrauch fertig darzulegen. — Welches Verhalten also gegen Menschen, z. B. in der moralischen Reinheit ihres Zustandes, oder in ihrer Verdorbenheit, welches im cultivirten oder rohen Zustande zu beobachten sey, welches Verhalten dem Gelehrten oder Ungelehrten gezieme, und welches den im Gebrauch seiner Wissenschaft als umgäng-

lichen (geschliffenen), oder in seinem Fach unumgänglichen Gelehrten (Pedanten), den pragmatischen, oder mehr auf Geist und Geschmack ausgehenden Gelehrten charakterisire, welches, nach Verschiedenheit der Stände, des Alters, des Geschlechts, des Gesundheitszustandes, des der Wohlhabenheit oder Armuth u. s. w. zu beobachten sey: das giebt nicht so vielerlei Arten der ethischen Verpflichtung (denn es ist nur eine, nämlich die der Tugend überhaupt), sondern nur Arten der Anwendung (Porismen) ab; die also nicht, als Abschnitte der Ethik und Glieder der Eintheilung eines Systems (das *a priori* aus einem Vernunftbegriffe hervorgehen muss), aufgeführt, sondern nur angehängt werden können. — Aber eben diese Anwendung gehört zur Vollständigkeit der Darstellung desselben.

Beschluss der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der **Freundschaft**.

§. 46.

Freundschaft (in ihrer Vollkommenheit betrachtet) ist die Vereinigung zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung. — Man sieht leicht, dass sie ein Ideal der Theilnehmung und Mittheilung an dem Wohl eines jeden dieser durch den moralisch guten Willen Vereinigten sey, und, wenn es auch nicht das ganze Glück des Lebens bewirkt, die Aufnahme desselben in ihre beiderseitige Gesinnung die Würdigkeit enthalte glücklich zu seyn, mithin dass Freundschaft unter Menschen zu suchen Pflicht derselben ist. — Dass aber, obwohl nach Freundschaft als einem Maximum der guten Gesinnung gegeneinander zu streben eine von der Vernunft aufgegebene, nicht etwa gemeine, sondern ehrenvolle Pflicht ist, dennoch eine

vollkommene Freundschaft eine blosse aber doch praktisch nothwendige Idee, in jeder Ausübung unerreichbar sey, ist leicht zu ersehen. Denn, wie ist es für den Menschen in Verhältniss zu seinem Nächsten möglich, die Gleichheit eines der dazu erforderlichen Stücke eben derselben Pflicht (z. B. des wechselseitigen Wohlwollens) in dem einen, mit eben derselben Gesinnung im Anderen auszumitteln, oder, was noch mehr ist zu erforschen, welches Verhältniss das Gefühl aus der einen Pflicht zu dem aus der andern (z. B. das aus dem Wohlwollen, zu dem aus der Achtung) in derselben Person habe, und ob, wenn die eine in der Liebe inbrünstiger ist, sie nicht eben dadurch in der Achtung des Anderen etwas einbüsse? Wie lässt sich also erwarten, dass von beiden Seiten Liebe und Hochschätzung subjectiv in das Ebenmaass des Gleichgewichts gebracht werden solle, welches doch zur Freundschaft erforderlich ist? — Denn man kann jene als Anziehung, diese als Abstossung betrachten, so dass das Princip der ersteren Annäherung gebietet, das der zweiten sich einander in geziemendem Abstande zu halten fordert; eine Einschränkung der Vertraulichkeit, welche, durch die Regel: dass auch die besten Freunde sich unter einander nicht gemein machen sollen, ausgedrückt, eine Maxime enthält, die nicht blos dem Höheren gegen den Niedrigen, sondern auch umgekehrt gilt. Denn der Höhere fühlt, ehe man es sich versieht, seinen Stolz gekränkt, und will die Achtung des Niedrigen, etwa für einen Augenblick aufgeschoben, nicht aber aufgehoben wissen, welche aber einmal verletzt, innerlich unwiederbringlich verloren ist; wenn gleich die äussere Bezeichnung derselben (das Cermoniell) wieder in den alten Gang gebracht wird.

Freundschaft also in ihrer Reinigkeit, oder Vollständigkeit, als erreichbar (zwischen Orestes und Pylades, Theseus und Pirithous) gedacht, ist das Steckenpferd der Romanschreiber; wogegen Aristoteles sagt: meine lieben Freunde, es giebt keinen Freund! Auch können noch fol-

gende Anmerkungen auf die Schwierigkeiten derselben aufmerksam machen.

Moralisch erwogen, ist es freilich Pflicht, dass ein Freund dem anderen seine Fehler bemerklich mache; denn das geschieht ja zu seinem Besten, und es ist also Liebespflicht. Seine andere Hälfte aber sieht hierin einen Mangel der Achtung, die er von jenem erwartete, und glaubt entweder darin schon gesunken zu seyn, oder fürchtet wenigstens, da er von dem Anderen beobachtet und insgeheim kritisirt wird, immer die Gefahr, seine Achtung zu verlieren: wie dann selbst, dass er beobachtet und gemeistert werden solle, ihm schon für sich selbst beleidigend zu seyn dünken wird.

Ein Freund in der Noth, wie erwünscht ist er nicht; wohl zu verstehen, wenn er ein thätiger, mit eigenem Aufwande hülfreicher Freund ist? Aber es ist doch auch eine grosse Last, sich an Anderer ihrem Schicksal angekettet und mit fremdem Bedürfniss beladen zu fühlen. — Die Freundschaft kann also nicht eine auf wechselseitigen Vortheil abgezweckte Verbindung, sondern diese muss rein moralisch seyn, und der Beistand, auf den Jeder von Beiden von dem Anderen im Falle der Noth rechnen darf, muss nicht als Zweck und Bestimmungsgrund zu derselben, — dadurch würde er die Achtung des andern Theils verlieren, — sondern kann nur als äussere Bezeichnung des inneren herzlich gemeinten Wohlwollens, ohne es doch auf die Probe, als die immer gefährlich ist, ankommen zu lassen, gemeint seyn, indem ein Jeder grossmüthig den Anderen dieser Last zu überheben, sie für sich allein zu tragen, ja ihm sie gänzlich zu verhehlen bedacht ist, sich aber immer doch damit schmeicheln kann, dass im Falle der Noth er auf den Beistand des Andern sicher würde rechnen können. Wenn aber Einer von dem Andern eine Wohlthat annimmt, so kann er wohl vielleicht auf Gleichheit in der Liebe, aber nicht in der Achtung rechnen, denn er sieht sich offenbar eine Stufe niedriger, verbindlich zu seyn und nicht gegenseitig verbinden zu können. — Freundschaft ist, bei der

Süssigkeit der Empfindung des bis zum Zusammenschmelzen in eine Person sich annähernden wechselseitigen Besitzes, doch zugleich etwas so Zartes *(teneritas amicitiae)*, dass, wenn man sie auf Gefühlen beruhen lässt, und dieser wechselseitigen Mittheilung und Ergebung nicht Grundsätze, oder feste, das Gemeinmachen verhütende, und die Wechselliebe durch Forderungen der Achtung einschränkende Regeln unterlegt, sie keinen Augenblick vor Unterbrechungen sicher ist; dergleichen unter uncultivirten Personen gewöhnlich sind, ob sie zwar darum eben nicht immer Trennung bewirken (denn Pöbel schlägt sich und Pöbel verträgt sich); sie können von einander nicht lassen, aber sich auch nicht unter einander einigen, weil das Zanken selbst ihnen Bedürfniss ist, um die Süssigkeit der Eintracht in der Versöhnung zu schmecken. — Auf alle Fälle aber kann die Liebe in der Freundschaft nicht Affect seyn, weil dieser in der Wahl blind, und in der Fortsetzung verrauchend ist.

§. 47.

Moralische Freundschaft (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urtheile und Empfindungen, so weit sie mit beiderseitiger Achtung gegen einander bestehen kann.

Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes, obzwar doch auch ungeselliges, Wesen, und in der Cultur des gesellschaftlichen Zustandes fühlt er mächtig das Bedürfniss, sich Anderen zu eröffnen, selbst ohne etwas dabei zu beabsichtigen; andererseits wird er auch durch die Furcht vor dem Missbrauch, den Andere von dieser Aufdeckung seiner Gedanken machen dürften, beengt, und gewarnt, und sieht er sich daher genöthigt, einen guten Theil seiner Urtheile, vornämlich über andere Menschen, in sich selbst zu verschliessen. Er möchte sich gern darüber mit irgend Jemandem unterhalten, wie er über die Menschen, mit denen er umgeht, wie er über die Regierung, Religion

u. s. w. denkt; aber er darf es nicht wagen: weil Andere, indem sie ihr Urtheil behutsam zurückhalten, davon zu seinem Schaden Gebrauch machen könnten. Er möchte auch wohl andern seine Mängel oder Fehler eröffnen; aber er muss fürchten, dass der Andere die seinigen verhehlen, und er so in der Achtung desselben einbüssen möchte, wenn er sich ganz offenherzig gegen ihn darstellte.

Findet er also einen Menschen, der gute Gesinnung und Verstand hat, so dass er ihm, ohne jene Gefahr besorgen zu dürfen, sein Herz mit völligem Vertrauen aufschliessen kann, und der überdies in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinstimmt, so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniss, sondern geniesst eine Freiheit, die er in dem grossen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschliessen muss. Ein jeder Mensch hat Geheimnisse und darf sich nicht blindlings Anderen anvertrauen; theils wegen der unedlen Denkungsart der Meisten, davon einen ihm nachtheiligen Gebrauch zu machen, theils wegen des Unverstandes Mancher in der Beurtheilung und Unterscheidung dessen, was sich nachsagen lässt, oder nicht; oder der Indiscretion. Nun ist es aber äusserst selten, jene Eigenschaften zusammen in einem Subject anzutreffen *(rara avis in terris, nigroque simillima cygno)*; zumal da die engste Freundschaft es verlangt, dass dieser verständige und vertraute Freund sich verbunden achte, ein ihm anvertrautes Geheimniss einem Anderen, für eben so zuverlässig gehaltenen, ohne des ersteren, der es ihm anvertraute, ausdrückliche Erlaubniss, nicht mitzutheilen.

Indess ist doch die blos moralische Freundschaft kein Ideal, sondern der schwarze Schwan existirt wirklich hin und wieder in seiner Vollkommenheit; jene aber mit den Zwecken anderer Menschen sich, obzwar aus Liebe, belästigende (pragmatische) Freundschaft kann weder die Lauterkeit, noch die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das im Vernunftbegriffe keine

Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muss.

Ein Menschenfreund überhaupt aber (d. i. ein Freund der ganzen Gattung) ist der, welcher an dem Wohl aller Menschen ästhetischen Antheil (der Mitfreude) nimmt, und es nie ohne inneres Bedauren stören wird. Doch ist der Ausdruck eines Freundes der Menschen noch von etwas engerer Bedeutung, als der des Philanthropen, die Menschen blos liebenden Menschen. Denn in jenem ist auch die Vorstellung und Beherzigung der Gleichheit unter Menschen, mithin die Idee, dadurch selbst verpflichtet zu werden, indem man Andere durch Wohlthun verpflichtet, enthalten; wobei man alle Menschen als Brüder unter einem allgemeinen Vater, der Aller Glückseligkeit will, sich vorstellt. — Denn das Verhältniss des Beschützers, als Wohlthäters, zu dem Beschützten, als Dankpflichtigen, ist zwar ein Verhältniss der Wechselliebe, aber nicht der Freundschaft: weil die schuldige Achtung beider gegen einander nicht gleich ist. Die Pflicht, als Freund den Menschen wohl zu wollen (eine nothwendige Herablassung), und die Beherzigung derselben, dient dazu, vor dem Stolz zu verwahren, der die Glücklichen anzuwandeln pflegt, welche das Vermögen wohlzuthun besitzen.

Zusatz.

Von den Umgangstugenden *(virtutes homileticae)*.

§. 48.

Es ist Pflicht, sowohl gegen sich selbst, als auch gegen Andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben *(officium commercii, sociabilitas)*; sich nicht zu isoliren *(separatistam agere)*; zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunct seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefassenden Kreises der weltbürgerlichen Gesinnung anzusehen; nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirect dahin führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung (Leutseligkeit und Wohlanständigkeit, *humanitas aesthetica, et decorum)* zu cultiviren, und so der Tugend die Grazien beizugesellen; welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist.

Dies sind zwar nur Aussenwerke, oder Beiwerke *(parerga)*, welche einen schönen tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein Jeder weiss, wofür er ihn annehmen muss. Sie gelten nur als Scheidemünze, befördern aber doch das Tugendgefühl, selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen, in der Zugänglichkeit, der Gesprächigkeit, der Höflichkeit, der Gastfreiheit, der Gelindigkeit im Widersprechen, ohne zu zanken, welche insgesammt als blosse Manieren des Verkehrs durch geäusserte Verbindlichkeiten zugleich Andere verbinden, also doch zur Tugendgesinnung hinwirken, indem sie die Tugend wenigstens beliebt machen.

Es fragt sich aber hierbei: ob man auch mit Lasterhaften Umgang pflegen dürfe? Die Zusammenkunft mit

ihnen kann man nicht vermeiden, man müsste denn sonst aus der Welt gehen, und selbst unser Urtheil über sie ist nicht competent. — Wo aber das Laster ein Skandal, d. i. ein öffentlich gegebenes Beispiel der Verachtung strenger Pflichtgesetze ist, mithin Ehrlosigkeit bei sich führt: da muss, wenn gleich das Landesgesetz es nicht bestraft, der Umgang, der bis dahin statt fand, abgebrochen, oder so viel möglich gemieden werden; weil die fernere Fortsetzung desselben die Tugend um alle Ehre bringt, und sie für Jeden zu Kauf stellt, der reich genug ist, um den Schmarotzer durch die Vergnügungen der Uppigkeit zu bestechen.

Zweiter Theil.

Ethische Methodenlehre.

Der ethischen Methodenlehre

Erster Abschnitt.

Die ethische Didaktik.

§. 49.

Dass Tugend erworben werden müsse (nicht angeboren sey), liegt, ohne sich deshalb auf anthropologische Kenntnisse aus der Erfahrung berufen zu dürfen, schon in dem Begriffe derselben. Denn das sittliche Vermögen des Menschen wäre nicht Tugend, wenn es nicht durch die Stärke des Vorsatzes, in dem Streit mit so mächtigen entgegenstehenden Neigungen, hervorgebracht wäre. Sie ist das Product aus der reinen praktischen Vernunft, so ferne diese im Bewusstseyn ihrer Überlegenheit, aus Freiheit, über jene Obermacht gewinnt.

Dass sie könne und müsse gelehrt werden, folgt schon daraus, dass sie nicht angeboren ist; die Tugendlehre ist also eine Doctrin. Weil aber durch die blosse Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu seyn, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker nur, die Tugend könne nicht durch blosse Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch) gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des innern Feindes im Menschen (ascetisch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat, wozu aber freilich die Entschliessung auf einmal vollständig

genommen werden muss, weil die Gesinnung *(animus)* sonst, bei einer Capitulation mit dem Laster, um es allmälig zu verlassen, an sich unlauter und selbst lasterhaft seyn würde, mithin auch keine Tugend (als die auf einem einzigen Princip beruht) hervorbringen könnte.

§. 50.

Was nun die doctrinale Methode betrifft (denn methodisch muss eine jede wissenschaftliche Lehre seyn, sonst wäre der Vortrag tumultuarisch): so kann sie auch nicht fragmentarisch, sondern muss systematisch seyn, wenn die Tugendlehre eine Wissenschaft vorstellen soll. — Der Vortrag aber kann entweder akroamatisch, da alle Andere, an welche er gerichtet wird, blosse Zuhörer sind, oder erotematisch seyn, wo der Lehrer das, was er seine Jünger lehren will, ihnen abfragt; und diese erotematische Methode ist wiederum entweder die, da er es ihrer Vernunft, — die **dialogische** Lehrart, oder blos ihrem Gedächtnisse abfragt, — die **katechetische** Lehrart. Denn wenn Jemand der Vernunft des Andern etwas abfragen will, so kann es nicht anders als dialogisch, d. i. dadurch geschehen: dass Lehrer und Schüler einander wechselseitig fragen und antworten. Der Lehrer leitet durch Fragen den Gedankengang seines Lehrjüngers dadurch, dass er die Anlage zu gewissen Begriffen in demselben durch vorgelegte Fälle blos entwickelt (er ist die Hebamme seiner Gedanken); der Lehrling, welcher hierbei inne wird, dass er selbst zu denken vermöge, veranlasst durch seine Gegenfragen (über Dunkelheit, oder den eingeräumten Sätzen entgegenstehende Zweifel), dass der Lehrer, nach dem *docendo discimus*, selbst lernt, wie er gut fragen müsse. [Denn es ist eine, an die Logik ergehende, noch nicht genugsam beherzigte Forderung: dass sie auch Regeln an die Hand gebe, wie man zweckmässig suchen solle, d. i. nicht immer blos für bestimmende, sondern auch für vorläufige Urtheile *(judicia praevia)*, durch die man auf Gedanken gebracht wird; eine Lehre,

die selbst dem Mathematiker zu Erfindungen ein Fingerzeig seyn kann, und die von ihm auch oft angewandt wird.]

§. 51.

Das erste und nothwendigste doctrinale Instrument der Tugendlehre für den noch rohen Zögling ist ein moralischer Katechism. Dieser muss vor dem Religionskatechism hergehen, und kann nicht blos als Einschiebsel in die Religionslehre mit verwebt, sondern muss abgesondert, als ein für sich bestehendes Ganzes, vorgetragen werden: denn nur durch rein moralische Grundsätze kann der Überschritt von der Tugendlehre zur Religion gethan werden; weil dieser ihre Bekenntnisse sonst unlauter seyn würden. — Daher haben gerade die würdigsten und grössten Theologen Anstand genommen, für die statutarische Religionslehre einen Katechism abzufassen, und sich zugleich für ihn zu verbürgen; da man doch glauben sollte, es wäre das Kleinste, was man aus dem grossen Schatz ihrer Gelehrsamkeit zu erwarten berechtigt wäre.

Dagegen hat ein rein moralischer Katechism, als Grundlehre der Tugendpflichten, keine solche Bedenklichkeit oder Schwierigkeit, weil er aus der gemeinen Menschenvernunft (seinem Inhalte nach) entwickelt werden kann, und nur den didaktischen Regeln der ersten Unterweisung (der Form nach) angemessen werden darf. Das formale Princip eines solchen Unterrichts aber verstattet zu diesem Zweck nicht die sokratisch-dialogische Lehrart, weil der Schüler nicht einmal weiss, wie er fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende. Die Antwort aber, die er aus der Vernunft des Lehrlings methodisch auslockt, muss in bestimmten, nicht leicht zu verändernden, Ausdrücken abgefasst und aufbewahrt, mithin seinem Gedächtniss anvertraut werden: als worin die katechetische Lehrart sich sowohl von der akroamatischen (da der Lehrer allein spricht), als auch der dialogischen (da beide Theile einander fragend und antwortend sind) unterscheidet.

§. 52.

Das experimentale (technische) Mittel der Bildung zur Tugend ist das gute Exempel* an dem Lehrer selbst (von exemplarischer Führung zu seyn), und das warnende an Andern; denn Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht. — Die Angewöhnung ist die Begründung einer beharrlichen Neigung ohne alle Maximen, durch die öftere Befriedigung derselben, und ist ein Mechanism der Sinnesart, statt eines Princips der Denkungsart, wobei das Verlernen in der Folge schwerer wird als das Erlernen. — Was aber die Kraft des Exempels (es sey zum Guten oder Bösen) betrifft, was sich dem Hange zur Nachahmung oder Warnung darbietet, so kann das, was uns Andere geben, keine Tugendmaxime begründen. Denn diese besteht gerade in der subjectiven Autonomie der praktischen Vernunft eines jeden Menschen, mithin dass nicht anderer Menschen Verhalten, sondern das Gesetz uns zur Triebfeder dienen müsse. Daher wird der Erzieher seinem verunarteten Lehrling nicht sagen: Nimm ein Exempel an jenem guten (ordentlichen, fleissigen) Knaben! denn das wird Jenem nur zur Ursache dienen, diesen zu hassen, weil er durch ihn in ein nachtheiliges Licht gestellt wird. Das gute Exempel (der exemplarische Wandel) soll nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Thunlichkeit des Pflichtmässigen dienen; also nicht die Vergleichung mit irgend einem andern Men-

* Beispiel, ein Deutsches Wort, das man gemeiniglich für Exempel als ihm gleichgeltend braucht, ist mit diesem nicht von einerlei Bedeutung. Woran ein Exempel nehmen und zur Verständlichkeit eines Ausdrucks ein Beispiel anführen, sind ganz verschiedene Begriffe. Das Exempel ist ein besonderer Fall von einer praktischen Regel, so ferne diese die Thunlichkeit oder Unthunlichkeit einer Handlung vorstellt. Hingegen ein Beispiel ist nur das Besondere *(concretum)*, als unter dem Allgemeinen nach Begriffen *(abstractum)* enthalten vorgestellt, und blos theoretische Darstellung eines Begriffs.

schen (wie er ist), sondern mit der Idee (der Menschheit), wie er seyn soll, also mit dem Gesetz, muss dem Lehrer das nie fehlende Richtmaass seiner Erziehung an die Hand geben.

Anmerkung.

Bruchstück eines moralischen Katechisms.

Der Lehrer fragt der Vernunft seines Schülers dasjenige ab, was er ihn lehren will, und wenn dieser etwa nicht die Frage zu beantworten wüsste, so legt er sie ihm (seine Vernunft leitend) in den Mund.

Der Lehrer. Was ist dein grösstes, ja dein ganzes Verlangen im Leben?

Der Schüler (schweigt).

Der Lehrer. Dass es dir in Allem und immer nach Wunsch und Willen gehe. — Wie nennt man einen solchen Zustand?

Der Schüler (schweigt).

Der Lehrer. Man nennt ihn Glückseligkeit (das beständige Wohlergehen, vergnügtes Leben, völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande). Wenn du nun alle Glückseligkeit (die in der Welt möglich ist) in deiner Hand hättest, würdest du sie alle für dich behalten, oder sie auch deinen Nebenmenschen mittheilen?

Der Schüler. Ich würde sie mittheilen; Andere auch glücklich und zufrieden machen.

Der Lehrer. Das beweist nun wohl, dass du noch so ziemlich ein gutes Herz hast; lass aber sehen, ob du dabei auch guten Verstand zeigest. — Würdest du wohl dem Faullenzer weiche Polster verschaffen, damit er im süssen Nichtsthun sein Leben dahin bringe, oder dem Trunkenbolde es an Wein, und was sonst zur Berauschung gehört, nicht ermangeln lassen, dem Betrüger eine einnehmende Gestalt und Manieren geben, um Andere zu überlisten, oder dem Gewaltthätigen Kühnheit und starke Faust, um Andere überwältigen zu können? Das sind ja so viel Mittel, die ein Jeder sich wünscht, um nach seiner Art glücklich zu seyn.

Der Schüler. Nein das nicht.

Der Lehrer. Du siehst also: dass, wenn du auch alle Glückseligkeit in deiner Hand und dazu den besten Willen hättest, du jene doch nicht ohne Bedenken Jedem, der zugreift, Preis geben, sondern erst untersuchen würdest, wie fern ein Jeder der Glückseligkeit würdig wäre. — Für dich selbst aber würdest du doch wohl kein Bedenken haben, dich mit Allem, was du zu deiner Glückseligkeit rechnest, zuerst zu versorgen?

Der Schüler. Ja.

Der Lehrer. Aber kommt dir da nicht auch die Frage in Gedanken, ob du wohl selbst auch der Glückseligkeit würdig seyn mögest?

Der Schüler. Allerdings.

Der Lehrer. Das nun in dir, was nur nach Glückseligkeit strebt, ist die Neigung; dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu seyn, ist deine Vernunft, und dass du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst, das ist die Freiheit deines Willens. Um nun zu wissen, wie du es anfängst, um der Glückseligkeit theilhaftig und doch auch nicht unwürdig zu werden, dazu liegt die Regel und Anweisung ganz allein in deiner Vernunft; das heisst so viel als: du hast nicht nöthig, diese Regel deines Verhaltens von der Erfahrung, oder von Andern durch ihre Unterweisung abzulernen; deine eigene Vernunft lehrt und gebietet dir geradezu, was du zu thun hast. Z. B. wenn dir ein Fall vorkommt, da du durch eine fein ausgedachte Lüge dir, oder deinen Freunden, einen grossen Vortheil verschaffen kannst, ja noch dazu dadurch auch keinem Andern schadetest, was sagt dazu deine Vernunft?

Der Schüler. Ich soll nicht lügen; der Vortheil für mich und meinen Freund mag so gross seyn, wie er immer wolle. Lügen ist niederträchtig, und macht den Menschen unwürdig, glücklich zu seyn. Hier ist eine unbedingte Nöthigung durch ein Vernunftgebot (oder Verbot), dem ich ge-

horchen muss; wogegen alle meine Neigungen verstummen müssen.

Der Lehrer. Wie nennt man diese unmittelbar durch die Vernunft dem Menschen auferlegte Nothwendigkeit, einem Gesetze derselben gemäss zu handeln?

Der Schüler. Sie heisst Pflicht.

Der Lehrer. Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit, glücklich zu seyn, und diese ist mit jener ein und dasselbe. — Wenn wir uns aber auch eines solchen guten und thätigen Willens, durch den wir uns würdig (wenigstens nicht unwürdig) halten, glücklich zu seyn, bewusst sind, können wir darauf auch die sichere Hoffnung gründen, dieser Glückseligkeit theilhaftig zu werden?

Der Schüler. Nein! darauf allein nicht; denn es steht nicht immer in unserm Vermögen, sie uns zu verschaffen, und der Lauf der Natur richtet sich auch nicht so von selbst nach dem Verdienst, sondern das Glück des Lebens (unsere Wohlfahrt überhaupt) hängt von Umständen ab, die bei weitem nicht alle in des Menschen Gewalt sind. Also bleibt unsere Glückseligkeit immer nur ein Wunsch, ohne dass, wenn nicht irgend eine andere Macht hinzukommt, dieser jemals Hoffnung werden kann.

Der Lehrer. Hat die Vernunft wohl Gründe für sich, eine solche, die Glückseligkeit nach Verdienst und Schuld der Menschen austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt mit höchster Weisheit regierende Macht als wirklich anzunehmen, d. i. an Gott zu glauben?

Der Schüler. Ja; denn wir sehen an den Werken der Natur, die wir beurtheilen können, so ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir uns nicht anders, als durch eine unaussprechlich grosse Kunst eines Weltschöpfers erklären können, von welchem wir uns denn auch, was die sittliche Ordnung betrifft, in der doch die höchste Zierde der Welt besteht, eine nicht minder weise Regierung zu versprechen Ursache haben: nämlich, dass wenn wir uns nicht selbst der Glückseligkeit unwürdig machen, welches durch Über-

tretung unserer Pflicht geschieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu werden.

In dieser Katechese, welche durch alle Artikel der Tugend und des Lasters durchgeführt werden muss, ist die grösste Aufmerksamkeit darauf zu richten, dass das Pflichtgebot ja nicht auf die aus dessen Beobachtung für den Menschen, den es verbinden soll, ja selbst auch nicht einmal für Andere, fliessenden Vortheile oder Nachtheile, sondern ganz rein auf das sittliche Princip gegründet werde, der letztern aber nur beiläufig, als an sich zwar entbehrlicher, aber für den Gaumen der von Natur Schwachen zu blossen Vehikeln dienender Zusätze, Erwähnung geschehe. Die Schändlichkeit, nicht die Schädlichkeit des Lasters (für den Thäter selbst) muss überall hervorstechend dargestellt werden. Denn wenn die Würde der Tugend in Handlungen nicht über Alles erhoben wird, so verschwindet der Pflichtbegriff selbst, und zerrinnt in blosse pragmatische Vorschriften; da dann der Adel des Menschen in seinem eigenen Bewusstseyn verschwindet, und er für einen Preis feil ist und zu Kauf steht, den ihm verführerische Neigungen anbieten.

Wenn dieses nun weislich und pünctlich nach Verschiedenheit der Stufen des Alters, des Geschlechts und des Standes, die der Mensch nach und nach betritt, aus der eigenen Vernunft des Menschen entwickelt worden, so ist noch etwas, was den Beschluss machen muss, was die Seele inniglich bewegt, und den Menschen auf eine Stelle setzt, wo er sich selbst nicht anders, als mit der grössten Bewunderung der ihm beiwohnenden ursprünglichen Anlagen betrachten kann, und wovon der Eindruck nie erlischt. — Wenn ihm nämlich beim Schlusse seiner Unterweisung seine Pflichten in ihrer Ordnung noch einmal summarisch vorerzählt (recapitulirt) werden, wenn er bei jeder derselben darauf aufmerksam gemacht wird, dass alle Übel,

Drangsale und Leiden des Lebens, selbst Bedrohung mit dem Tode, die ihn darüber, dass er seiner Pflicht treu gehorcht, treffen mögen, ihm doch das Bewusstseyn, über sie Alle erhoben und Meister zu seyn, nicht rauben können, so liegt ihm nun die Frage ganz nahe: was ist das in Dir, was sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in Dir und um Dich in Kampf zu treten, und sie, wenn sie mit Deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen? Wenn diese Frage, deren Auflösung das Vermögen der speculativen Vernunft gänzlich übersteigt, und die sich dennoch von selbst einstellt, ans Herz gelegt wird, so muss selbst die Unbegreiflichkeit in diesem Selbsterkenntnisse der Seele eine Erhebung geben, die sie zum Heilighalten ihrer Pflicht nur deso stärker belebt, je mehr sie angefochten wird.

In dieser katechetischen Moralunterweisung würde es zur sittlichen Bildung von grossem Nutzen seyn, bei jeder Pflichtzergliederung einige casuistische Fragen aufzuwerfen, und die versammelten Kinder ihren Verstand versuchen zu lassen, wie ein Jedes von ihnen die ihm vorgelegte verfängliche Aufgabe aufzulösen meinte. — Nicht allein, dass dieses eine, der Fähigkeit des Ungebildeten am meisten angemessene, Cultur der **Vernunft** ist (weil diese in Fragen, die, was Pflicht ist, betreffen, weit leichter entscheiden kann, als in Ansehung der speculativen), und so den Verstand der Jugend überhaupt zu schärfen die schicklichste Art ist: sondern vornämlich deswegen, weil es in der Natur des Menschen liegt, das zu **lieben**, worin und in dessen Bearbeitung er es bis zu einer Wissenschaft (mit der er nun Bescheid weiss) gebracht hat, und so der Lehrling durch dergleichen Übungen unvermerkt in das **Interesse** der Sittlichkeit gezogen wird.

Von der grössten Wichtigkeit aber in der Erziehung ist es, den moralischen Katechism nicht mit dem Religionskatechism vermischt vorzutragen (zu amalgamiren), noch weniger ihn auf den letztern folgen zu lassen; sondern

jederzeit den erstern, und zwar mit dem grössten Fleisse und Ausführlichkeit, zur klarsten Einsicht zu bringen. Denn ohne dieses wird nachher aus der Religion nichts als Heuchelei, sich aus Furcht zu Pflichten zu bekennen, und eine Theilnahme an derselben, die nicht im Herzen ist, zu lügen.

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Ascetik.

§. 53.

Die Regeln der Ubung in der Tugend *(exercitiorum virtutis)* gehen auf die zwei Gemüthsstimmungen hinaus, wackern und fröhlichen Gemüths *(animus strenuus et hilaris)* in Befolgung ihrer Pflichten zu seyn. Denn sie hat mit Hindernissen zu kämpfen, zu deren Uberwältigung sie ihre Kräfte zusammennehmen muss, und zugleich manche Lebensfreuden aufzuopfern, deren Verlust das Gemüth wohl bisweilen finster und mürrisch machen kann; was man aber nicht mit Lust, sondern blos als Frohndienst thut, das hat für den, der hierin seiner Pflicht gehorcht, keinen innern Werth, und wird nicht geliebt, sondern die Gelegenheit ihrer Ausübung so viel möglich geflohen.

Die Cultur der Tugend, d. i. die moralische Ascetik, hat, in Ansehung des Princips der rüstigen, muthigen und wackern Tugendübung den Wahlspruch der Stoiker: gewöhne Dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen, und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren *(sustine et abstine)*. Es ist eine Art von Diätetik für den Menschen, sich moralisch gesund zu erhalten. Gesundheit ist aber nur ein negatives Wohlbefinden, sie selber kann nicht gefühlt werden. Es muss etwas dazu kommen, was einen angenehmen Lebensgenuss gewährt und doch blos moralisch ist. Das ist das jederzeit fröhliche Herz in der Idee des tugendhaften Epikurus. Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, frohen Muths zu seyn und nicht

darin selbst eine Pflicht finden, sich in eine fröhliche Gemüthsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsätzlichen Übertretung bewusst, und, wegen des Verfalls in eine solche, gesichert ist (*hic murus aheneus esto etc. Horat.*). Die Mönchsascetik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht, oder geheucheltem Abscheu an sich selbst, mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen, und, anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf die Besserung) zu bereuen, sie büssen zu wollen, welches, bei einer selbstgewählten und an sich vollstreckten Strafe (denn die muss immer ein Anderer auflegen), ein Widerspruch ist, und kann auch den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Hass gegen das Tugendgebot statt finden. — Die ethische Gymnastik besteht also nur in der Bekämpfung der Naturtriebe, die es dahin bringt, über sie bei vorkommenden, der Moralität Gefahr drohenden, Fällen Meister werden zu können; mithin die wacker und im Bewusstseyn seiner wiedererworbenen Freiheit fröhlich macht. Etwas bereuen (welches bei der Rückerinnerung ehemaliger Übertretungen unvermeidlich, ja wobei diese Erinnerung nicht schwinden zu lassen, es sogar Pflicht ist) und sich eine Pönitenz auferlegen (z. B. das Fasten), nicht in diätetischer, sondern frommer Rücksicht, sind zwei sehr verschiedene, moralisch gemeinte Vorkehrungen, von denen die letztere, welche freudenlos, finster und mürrisch ist, die Tugend selbst verhasst macht und ihre Anhänger verjagt. Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann daher nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden.

Beschluss.

Die Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott liegt ausserhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie.

Protagoras von Abdera fing sein Buch mit den Worten an: „Ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiss ich nichts zu sagen *.“ Er wurde deshalb von den Atheniensern aus der Stadt und von seinem Landsitze verjagt, und seine Bücher vor der öffentlichen Versammlung verbrannt. *(Quinctiliani Inst. Orat. lib. 3. cap. 1.)* — Hierin thaten ihm die Richter von Athen, als Menschen, zwar sehr unrecht; aber, als Staatsbeamte und Richter, verfuhren sie ganz rechtlich und consequent; denn, wie hätte man einen Eid schwören können, wenn es nicht öffentlich und gesetzlich, von hoher Obrigkeit wegen *(de par le Senat)*, befohlen wäre: dass es Götter gebe **.

* „De Diis, neque ut sint, neque ut non sint, habeo dicere.“

** Zwar hat späterhin ein grosser moralisch-gesetzgebender Weise das Schwören als ungereimt, und zugleich beinahe an Blasphemie grenzend, ganz und gar verboten; allein in politischer Rücksicht glaubt man noch immer, dieses mechanischen, zur Verwaltung der öffentlichen Gerechtigkeit dienlichen, Mittels schlechterdings nicht entbehren zu können, und hat

Diesen Glauben aber zugestanden, und, dass Religionslehre ein integrirender Theil der allgemeinen Pflichtenlehre sey, eingeräumt, ist jetzt nun die Frage von der Grenzbestimmung der Wissenschaft, zu der sie gehört: ob sie als ein Theil der Ethik (denn vom Recht der Menschen gegen einander kann hier nicht die Rede seyn) angesehen, oder als ganz ausserhalb der Grenzen einer rein philosophischen Moral liegend müsse betrachtet werden.

Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sey „der Inbegriff aller Pflichten als *(instar)* göttlicher Gebote", gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen *(erga)* Gott, als ein ausser unserer Idee existirendes Wesen gemacht, indem wir hierbei von der Existenz desselben noch abstrahiren. — Dass alle Menschenpflichten diesem Formalen (der Beziehung derselben auf einen göttlichen, *a priori* gegebenen Willen) gemäss gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjectiv logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nöthigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen Andern und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nur

milde Auslegungen ausgedacht, um jenem Verbot auszuweichen. — Da es eine Ungereimtheit wäre, im Ernst zu schwören, dass ein Gott sey (weil man diesen schon postulirt haben muss, um überhaupt nur schwören zu können), so bleibt noch die Frage: ob nicht ein Eid möglich und geltend sey, da man nur auf den Fall, dass ein Gott sey (ohne, wie Protagoras, darüber etwas auszumachen), schwöre. — In der That mögen wohl alle redlich und zugleich mit Besonnenheit abgelegten Eide in keinem anderen Sinne gethan worden seyn. — Denn, dass einer sich erböte, schlechthin zu beschwören, dass ein Gott sey, scheint zwar kein bedenkliches Anerbieten zu seyn, er mag ihn glauben oder nicht. Ist einer (wird der Betrüger sagen), so habe ich's getroffen; ist keiner, so zieht mich auch keiner zur Verantwortung, und ich bringe mich durch solchen Eid in keine Gefahr. — Ist denn aber keine Gefahr dabei, wenn ein solcher ist, auf einer vorsätzlichen, und, selbst um Gott zu täuschen, angelegten Lüge betroffen zu werden?

der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken. — — Allein diese Pflicht in Ansehung Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d. i. nicht objective die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen Andern, sondern nur subjective zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft.

Was aber das Materiale der Religion, den Inbegriff der Pflichten gegen *(erga)* Gott, d. i. den ihm zu leistenden Dienst *(ad praestandum)* anlangt, so würde sie besondere, von der allgemeingesetzgebenden Vernunft allein nicht ausgehende, von uns also nicht *a priori*, sondern nur empirisch erkennbare, mithin nur zur geoffenbarten Religion gehörende Pflichten, als göttliche Gebote, enthalten können; die also auch das Daseyn dieses Wesens, nicht blos die Idee von demselben, in praktischer Absicht, nicht willkührlich, voraussetzen, sondern als unmittelbar, oder mittelbar, in der Erfahrung gegeben, darlegen müsste. Eine solche Religion aber würde, so gegründet sie sonst auch seyn möchte, doch keinen Theil der reinen philosophischen Moral ausmachen.

Religion also, als Lehre der Pflichten gegen Gott, liegt jenseit aller Grenzen der rein-philosophischen Ethik hinaus, und das dient zur Rechtfertigung des Verfassers der gegenwärtigen, dass er zur Vollständigkeit derselben nicht, wie es sonst wohl gewöhnlich war, die Religion, in jenem Sinne gedacht, in die Ethik mit hinein gezogen hat.

Es kann zwar von einer „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, die aber nicht aus blosser Vernunft abgeleitet, sondern zugleich auf Geschichts- und Offenbarungslehren gegründet ist, und die nur die Übereinstimmung der reinen praktischen Vernunft mit denselben (dass sie jener nicht widerstreite) enthält, die Rede seyn. Aber alsdann ist sie auch nicht reine, sondern auf eine vorliegende Geschichte angewandte Religionslehre,

für welche in einer Ethik, als reiner praktischen Philosophie, kein Platz ist.

Schlussanmerkung.

Alle moralische Verhältnisse vernünftiger Wesen, welche ein Princip der Übereinstimmung des Willens des Einen mit dem des Andern enthalten, lassen sich auf Liebe und Achtung zurückführen, und, so ferne dieses Princip praktisch ist, geht der Bestimmungsgrund des Willens in Ansehung der erstern auf den Zweck, in Ansehung des zweiten auf das Recht des Andern. — Ist eines dieser Wesen ein solches, was lauter Rechte und keine Pflichten gegen das andere hat (Gott), hat mithin das Andere gegen das Erstere lauter Pflichten und keine Rechte, so ist das Princip des moralischen Verhältnisses zwischen ihnen transscendent, dagegen das der Menschen gegen Menschen, deren Wille gegen einander wechselseitig einschränkend ist, ein immanentes Princip hat.

Den göttlichen Zweck in Ansehung des menschlichen Geschlechts (dessen Schöpfung und Leitung) kann man sich nicht anders denken, als nur als Zweck der Liebe, d. i. dass er die Glückseligkeit der Menschen sey. Das Princip des Willens Gottes aber in Ansehung der schuldigen Achtung (Ehrfurcht), welche die Wirkungen der erstern einschränkt, d. i. des göttlichen Rechts, kann kein anderes seyn, als das der Gerechtigkeit. Man könnte sich (nach Menschenart) auch so ausdrücken: Gott hat vernünftige Wesen erschaffen, gleichsam aus dem Bedürfnisse etwas ausser sich zu haben, was er lieben könne, oder auch von dem er geliebt werde. Aber nicht allein eben so gross, sondern noch grösser (weil das Princip einschränkend ist) ist der Anspruch, den die göttliche Gerechtigkeit, im Urtheile unserer eigenen Vernunft, und zwar als strafende an uns macht. — Denn Belohnung *(praemium remuneratio gratuita)* lässt sich von Seiten des höchsten Wesens gar nicht aus Gerechtigkeit gegen Wesen, die lauter Pflichten und

keine Rechte gegen jenes haben, sondern blos aus Liebe und Wohlthätigkeit *(benignitas)* ableiten: — noch weniger kann ein Anspruch auf Lohn *(merces)* bei einem solchen Wesen statt finden, und eine belohnende Gerechtigkeit *(justitia brabeutica)* ist im Verhältniss Gottes gegen Menschen ein Widerspruch.

Es ist aber doch in der Idee einer Gerechtigkeitsausübung eines Wesens, das über allen Abbruch an seinen Zwecken erhaben ist, etwas, was sich mit dem Verhältniss des Menschen zu Gott nicht wohl vereinigen lässt: nämlich der Begriff einer Läsion, welche an dem unumschränkten und unerreichbaren Weltherrscher begangen werden könne; denn hier ist nicht von den Rechtsverletzungen, die Menschen gegen einander verüben, und worüber Gott als strafender Richter entscheide, sondern von der Verletzung, die Gott selber und seinem Recht widerfahren solle, die Rede, wovon der Begriff transscendent ist, d. i. über den Begriff aller Strafgerechtigkeit, wovon wir irgend ein Beispiel aufstellen können (d. i. wie sie unter Menschen vorkommt), ganz hinaus liegt und überschwängliche Principien enthält, die mit denen, welche wir in Erfahrungsfällen gebrauchen würden, gar nicht in Zusammenstimmung gebracht werden können, folglich für unsere praktische Vernunft gänzlich leer sind.

Die Idee einer göttlichen Strafgerechtigkeit wird hier personificirt; es ist nicht ein besonderes richtendes Wesen, das sie ausübt (denn da würden Widersprüche desselben mit Rechtsprincipien vorkommen), sondern die Gerechtigkeit, gleich als Substanz (sonst die ewige Gerechtigkeit genannt), die, wie das Fatum (Verhängniss) der alten philosophirenden Dichter, noch über dem Jupiter ist, spricht das Recht nach der eisernen unablenkbaren Nothwendigkeit aus, die für uns weiter unerforschlich ist. — Hiervon jetzt einige Beispiele.

Die Strafe lässt (nach dem Horaz) den vor ihr stolz schreitenden Verbrecher nicht aus den Augen, sondern hinkt ihm unablässig nach, bis sie ihn ertappt. — Das unschuldig vergossene Blut schreit um Rache. — Das Verbrechen kann

nicht ungerächt bleiben; trifft die Strafe nicht den Verbrecher, so werden es seine Nachkommen entgelten müssen; oder geschieht's nicht bei seinem Leben, so muss es in einem Leben (nach dem Tode *) geschehen, welches ausdrücklich darum auch angenommen und gern geglaubt wird, damit der Anspruch der ewigen Gerechtigkeit ausgeglichen werde. — Ich will keine Blutschuld auf mein Land kommen lassen, dadurch, dass Ich einen boshaft mordenden Duellanten, für den Ihr Eürbitte thut, begnadige, sagte einmal ein wohldenkender Landesherr. — Die Sündenschuld muss bezahlt werden, und, sollte sich auch ein völlig Unschuldiger zum Sühnopfer hingeben (wo dann freilich die von ihm übernommenen Leiden eigentlich nicht Strafe, — denn er hat selbst nichts verbrochen, — heissen könnten), aus welchem Allen zu ersehen ist, dass es nicht eine die Gerechtigkeit verwaltende Person ist, der man diesen Verurtheilungsspruch beilegt (denn die würde nicht so sprechen können, ohne Andern unrecht zu thun), sondern dass die blosse Gerechtigkeit, als überschwängliches, einem übersinnlichen Subject angedachtes Princip, das Recht dieses Wesens bestimme, welches zwar dem Formalen dieses Princips gemäss ist, dem Materialen desselben aber, dem Zweck, welcher immer die Glückseligkeit der Menschen ist, widerstreitet. — Denn bei der etwaigen grossen Menge der Verbrecher, die ihr Schuldenregister immer so fortlaufen lassen, würde die Strafgerech-

* Die Hypothese von einem künftigen Leben darf hier nicht einmal eingemischt werden, um jene drohende Strafe als vollständig in der Vollziehung vorzustellen, Denn der Mensch, seiner Moralität nach betrachtet, wird, als übersinnlicher Gegenstand vor einem übersinnlichen Richter, nicht nach Zeitbedingungen beurtheilt; es ist nur von seiner Existenz die Rede. Sein Erdenleben, es sey kurz oder lang, oder gar ewig, ist nur das Daseyn desselben in der Erscheinung, und der Begriff der Gerechtigkeit bedarf keiner näheren Bestimmung; wie denn auch der Glaube an ein künftiges Leben eigentlich nicht vorausgeht, um die Strafgerechtigkeit an ihm ihre Wirkung sehen zu lassen, sondern vielmehr umgekehrt aus der Nothwendigkeit der Bestrafung auf ein künftiges Leben die Folgerung gezogen wird.

tigkeit den Zweck der Schöpfung nicht in der Liebe des Welturhebers (wie man sich doch denken muss), sondern in der strengen Befolgung des Rechts setzen (das Recht selbst zum Zweck machen, der in der Ehre Gottes gesetzt wird), welches, da das letztere (die Gerechtigkeit) nur die einschränkende Bedingung des erstern (der Gütigkeit) ist, den Principien der praktischen Vernunft zu widersprechen scheint, nach welchen eine Weltschöpfung hätte unterbleiben müssen, die ein der Absicht ihres Urhebers, die nur Liebe zum Grunde haben kann, so widerstreitendes Product geliefert haben würde.

Man sieht hieraus: dass in der Ethik, als reiner praktischer Philosophie der innern Gesetzgebung, nur die moralischen Verhältnisse des Menschen gegen den Menschen für uns begreiflich sind: was aber zwischen Gott und dem Menschen hierüber für ein Verhältniss obwalte, die Grenzen derselben gänzlich übersteigt und uns schlechterdings unbegreiflich ist, wodurch dann bestätigt wird, was oben behauptet ward, dass die Ethik sich nicht über die Grenzen der Menschenpflichten gegen sich selbst und andere Menschen erweitern könne.

INHALT

DER TUGENDLEHRE.

Seite.

Einleitung 222

Erster Theil. Ethische Elementarlehre.

Erstes Buch.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst . 262
Einleitung 262

Erste Abtheilung.

Von den vollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst 272

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen 272
Erster Artikel. Von der Selbstentleibung . . 373
Zweiter Artikel. Von der wollüstigen Selbstschändung 276
Dritter Artikel. Von der Selbstbetäubung durch Unmässigkeit im Gebrauche der Geniess- oder Nahrungsmittel 279

Seite.

Zweites Hauptstück.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, blos als moralisches Wesen. 282
Erster Artikel. Von der Lüge 282
Zweiter Artikel. Vom Geize . . , . 286
Dritter Artikel. Von der Kriecherei . . . 289

Drittes Hauptstück.

Erster Abschnitt.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst als den gebornen Richter über sich selbst . . . 293

Zweiter Abschnitt.

Vom ersten Gebot aller Pflichten gegen sich selbst . 297

Episodischer Abschnitt.

Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe in Ansehung der Pflichten gegen sich selbst . 298

Zweite Abtheilung.

Von den unvollkommenen Pflichten des Menschen gegen sich selbst in Ansehung seines Zwecks . . . 302

Erster Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Entwickelung und Vermehrung seiner Naturvollkommenheit . . 302

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht gegen sich selbst in Erhöhung seiner moralischen Vollkommenheit 304

Seite.

Zweites Buch.

Von den Tugendpflichten gegen Andere.

Erstes Hauptstück.

Von den Pflichten gegen Andere blos als Menschen.

Erster Abschnitt.

Von der Liebespflicht gegen andere Menschen . . 307
A. Wohlthätigkeit 312
B. Dankbarkeit 315
C. Theilnahme 317

Entgegengesetzte Laster des Menschenhasses . . . 320

Zweiter Abschnitt.

Von der Pflicht der Achtung für Andere . . 324
Entgegengesetzte Laster:
A. Hochmuth 328
B. Afterreden 329
C. Verhöhnung 330

Zweites Hauptstück.

Von der Pflicht gegen Andere nach Verschiedenheit ihres Zustandes 332

Beschluss der Elementarlehre.

Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft 333

Zusatz. Von den Umgangstugenden . . 339

Seite.

Zweiter Theil. Ethische Methodenlehre.

Erster Abschnitt.

Ethische Didaktik 343

Zweiter Abschnitt.

Ethische Ascetik 353

Beschluss der ganzen Ethik.

Von der Religionslehre als Lehre der Pflichten gegen Gott 355

III.

ÜBER

PÄDAGOGIK.

BEMERKUNGEN AUS DEN UBER DIESEN GEGENSTAND BEI DER UNIVERSITÄT MEHRMALS GEHALTENEN VORTRÄGEN.

III.

ÜBER

PÄDAGOGIK.

BEMERKUNGEN AUS DEN ÜBER DIESEN GEGENSTAND BEI DER UNIVERSITÄT MEHRMALS GEHALTENEN VORTRÄGEN.

Einleitung.

Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muss. Unter der Erziehung nämlich verstehen wir die Wartung (Verpflegung, Unterhaltung), Disciplin (Zucht) und Unterweisung nebst der Bildung. Dem zufolge ist der Mensch Säugling, — Zögling — und Lehrling.

Die Thiere gebrauchen ihre Kräfte, sobald sie deren nur welche haben, regelmässig, d. h. in der Art, dass sie ihnen selbst nicht schädlich werden. Es ist in der That bewundernswürdig, wenn man z. E. die jungen Schwalben wahrnimmt, die kaum aus den Eiern gekrochen, und noch blind sind, wie die es nichts desto weniger zu machen wissen, dass sie ihre Excremente aus dem Neste fallen lassen. Thiere brauchen daher keine Wartung, höchstens Futter, Erwärmung und Anführung, oder einen gewissen Schutz. Ernährung brauchen wohl die meisten Thiere, aber keine Wartung. Unter Wartung nämlich versteht man die Vorsorge der Eltern, dass die Kinder keinen schädlichen Gebrauch von ihren Kräften machen. Sollte ein Thier z. E. gleich, wenn es auf die Welt kommt, schreien, wie die Kinder es thun: so würde es unfehlbar der Raub der Wölfe und anderer wilden Thiere werden, die es durch sein Geschrei herbeigelockt.

Disciplin oder Zucht ändert die Thierheit in die Menschheit um. Ein Thier ist schon alles durch seinen Instinct; eine fremde Vernunft hat bereits Alles für dasselbe besorgt. Der Mensch aber braucht eigene Vernunft.

Er hat keinen Instinct, und muss sich selbst den Plan seines Verhaltens machen. Weil er aber nicht sogleich im Stande ist, dieses zu thun, sondern roh auf die Welt kommt: so müssen es Andere für ihn thun.

Die Menschengattung soll die ganze Naturanlage der Menschheit, durch ihre eigne Bemühung, nach und nach von selbst herausbringen. Eine Generation erzieht die andere. Den ersten Anfang kann man dabei in einem rohen, oder auch in einem vollkommnen, ausgebildeten Zustande suchen. Wenn dieser letztere als vorher und zuerst gewesen angenommen wird: so muss der Mensch doch nachmals wieder verwildert und in Rohheit verfallen seyn.

Disciplin verhütet, dass der Mensch durch seine thierischen Antriebe von seiner Bestimmung, der Menschheit, abweiche. Sie muss ihn z. E. einschränken, dass er sich nicht wild und unbesonnen in Gefahren begebe. Zucht ist also blos negativ, nämlich die Handlung, wodurch man dem Menschen die Wildheit benimmt, Unterweisung hingegen ist der positive Theil der Erziehung.

Wildheit ist die Unabhängigkeit von Gesetzen. Disciplin unterwirft den Menschen den Gesetzen der Menschheit, und fängt an, ihm den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen. Dieses muss aber frühe geschehen. So schickt man z. E. Kinder Anfangs in die Schule, nicht schon in der Absicht, damit sie dort etwas lernen sollen, sondern damit sie sich daran gewöhnen mögen, still zu sitzen, und pünctlich das zu beobachten, was ihnen vorgeschrieben wird, damit sie nicht in Zukunft jeden ihrer Einfälle wirklich auch und augenblicklich in Ausübung bringen mögen.

Der Mensch hat aber von Natur einen so grossen Hang zur Freiheit, dass, wenn er erst eine Zeit lang an sie gewöhnt ist, er ihr Alles aufopfert. Eben daher muss denn die Disciplin auch, wie gesagt, sehr frühe in Anwendung gebracht werden, denn wenn das nicht geschieht, so ist es schwer, den Menschen nachher zu ändern. Er folgt dann jeder Laune. Man sieht es auch an den wilden Nationen,

dass, wenn sie gleich den Europäern längere Zeit hindurch Dienste thun, sie sich doch nie an ihre Lebensart gewöhnen. Bei ihnen ist dieses aber nicht ein edler Hang zur Freiheit, wie Rousseau und Andere meinen, sondern eine gewisse Rohheit, indem das Thier hier gewissermaassen die Menschheit noch nicht in sich entwickelt hat. Daher muss der Mensch frühe gewöhnt werden, sich den Vorschriften der Vernunft zu unterwerfen. Wenn man ihm in der Jugend seinen Willen gelassen und ihm da nichts widerstanden hat: so behält er eine gewisse Wildheit durch sein ganzes Leben. Und es hilft denen auch nicht, die durch allzugrosse mütterliche Zärtlichkeit in der Jugend geschont werden, denn es wird ihnen weiterhin nur desto mehr von allen Seiten her widerstanden, und überall bekommen sie Stösse, sobald sie sich in die Geschäfte der Welt einlassen.

Dieses ist ein gewöhnlicher Fehler bei der Erziehung der Grossen, dass man ihnen, weil sie zum Herrschen bestimmt sind, auch in der Jugend nie eigentlich widersteht. Bei dem Menschen ist, wegen seines Hanges zur Freiheit, eine Abschleifung seiner Rohheit nöthig; bei dem Thiere hingegen wegen seines Instinctes nicht.

Der Mensch braucht Wartung und Bildung. Bildung begreift unter sich Zucht und Unterweisung. Diese braucht, soviel man weiss, kein Thier. Denn keins derselben lernt etwas von den Alten, ausser die Vögel ihren Gesang. Hierin werden sie von den Alten unterrichtet, und es ist rührend anzusehen, wenn, wie in einer Schule, die Alte ihren Jungen aus allen Kräften vorsingt, und diese sich bemühen, aus ihren kleinen Kehlen dieselben Töne herauszubringen. Um sich zu überzeugen, dass die Vögel nicht aus Instinct singen, sondern es wirklich lernen, lohnt es der Mühe, die Probe zu machen, und etwa die Hälfte von ihren Eiern den Canarienvögeln wegzunehmen, und ihnen Sperlingseier unterzulegen, oder auch wohl die ganz jungen Sperlinge mit ihren Jungen zu vertauschen. Bringt man diese nun in eine Stube, wo sie die Sperlinge nicht

draussen hören können: so lernen sie den Gesang der Canarienvögel, und man bekommt singende Sperlinge. Es ist auch in der That sehr zu bewundern, dass jede Vogelgattung durch alle Generationen einen gewissen Hauptgesang behält, und die Tradition des Gesanges ist wohl die treueste in der Welt.

Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es ist zu bemerken, dass der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind. Daher macht auch Mangel an Disciplin und Unterweisung bei einigen Menschen sie wieder zu schlechten Erziehern ihrer Zöglinge. Wenn einmal ein Wesen höherer Art sich unserer Erziehung annähme, so würde man doch sehen, was aus dem Menschen werden könne. Da die Erziehung aber theils den Menschen Einiges lehrt, theils Einiges auch nur bei ihm entwickelt: so kann man nicht wissen, wie weit bei ihm die Naturanlagen gehen. Würde hier wenigstens ein Experiment durch Unterstützung der Grossen, und durch die vereinigten Kräfte Vieler gemacht: so würde auch das schon uns Aufschlüsse darüber geben, wie weit es der Mensch etwa zu bringen vermöge. Aber es ist für den speculativen Kopf eine eben so wichtige, als für den Menschenfreund eine traurige Bemerkung, zu sehen, wie die Grossen meistens nur immer für sich sorgen, und nicht an dem wichtigen Experimente der Erziehung in der Art Theil nehmen, dass die Natur einen Schritt näher zur Vollkommenheit thue.

Es ist Niemand, der nicht in seiner Jugend verwahrlost wäre, und es im reifern Alter nicht selbst einsehen sollte, worin, es sey in der Disciplin, oder in der Cultur (so kann man die Unterweisung nennen), er vernachlässigt worden. Derjenige, der nicht cultivirt ist, ist roh, wer nicht disciplinirt ist, ist wild. Verabsäumung der Disciplin ist ein grösseres Übel, als Verabsäumung der Cultur, denn diese kann noch weiterhin nachgeholt werden; Wildheit aber lässt sich nicht wegbringen, und ein Versehen in der

Disciplin kann nie ersetzt werden. Vielleicht, dass die Erziehung immer besser werden, und dass jede folgende Generation einen Schritt näher thun wird zur Vervollkommnung der Menschheit; denn hinter der Education steckt das grosse Geheimniss der Vollkommenheit der menschlichen Natur. Von jetzt an kann dieses geschehen. Denn nun erst fängt man an, richtig zu urtheilen, und deutlich einzusehen, was eigentlich zu einer guten Erziehung gehöre. Es ist entzückend sich vorzustellen, dass die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden, und dass man diese in eine Form bringen kann, die der Menschheit angemessen ist. Dies eröffnet uns den Prospect zu einem künftigen glücklichern Menschengeschlechte. —

Ein Entwurf zu einer Theorie der Erziehung ist ein herrliches Ideal, und es schadet nichts, wenn wir auch nicht gleich im Stande sind, es zu realisiren. Man muss nur nicht gleich die Idee für chimärisch halten, und sie als einen schönen Traum verrufen, wenn auch Hindernisse bei ihrer Ausführung eintreten.

Eine Idee ist nichts anderes, als der Begriff von einer Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet. Z. E. die Idee einer vollkommnen, nach Regeln der Gerechtigkeit regierten Republik! Ist sie deswegen unmöglich? Erst muss unsere Idee nur richtig seyn, und dann ist sie bei allen Hindernissen, die ihrer Ausführung noch im Wege stehen, gar nicht unmöglich. Wenn z. E. ein Jeder löge, wäre deshalb das Wahrreden eine blosse Grille? Und die Idee einer Erziehung, die alle Naturanlagen im Menschen entwickelt, ist allerdings wahrhaft.

Bei der jetzigen Erziehung erreicht der Mensch nicht ganz den Zweck seines Daseyns. Denn wie verschieden leben die Menschen! Eine Gleichförmigkeit unter ihnen kann nur statt finden, wenn sie nach einerlei Grundsätzen handeln, und diese Grundsätze müssten ihnen zur andern Natur werden. Wir könnnn an dem Plane einer zweckmässigern Erziehung arbeiten, und eine Anweisung zu ihr

der Nachkommenschaft überliefern, die sie nach und nach realisiren kann. Man sieht z. B. an den Aurikeln, dass, wenn man sie aus der Wurzel zieht, man sie alle nur von einer und derselben Farbe bekommt; wenn man dagegen aber ihren Samen aussäet: so bekommt man sie von ganz andern und den verschiedensten Farben. Die Natur hat also doch die Keime in sie gelegt, und es kommt nur auf das gehörige Säen und Verpflanzen an, um diese in ihnen zu entwickeln. So auch bei dem Menschen!

Es liegen viele Keime in der Menschheit, und nun ist es unsere Sache, die Naturanlagen proportionirlich zu entwickeln, und die Menschheit aus ihren Keimen zu entfalten, und zu machen, dass der Mensch seine Bestimmung erreiche. Die Thiere erfüllen diese von selbst, und ohne dass sie sie kennen. Der Mensch muss erst suchen, sie zu erreichen, dieses kann aber nicht geschehen, wenn er nicht einmal einen Begriff von seiner Bestimmung hat. Bei dem Individuum ist die Erreichung der Bestimmung auch gänzlich unmöglich. Wenn wir ein wirklich ausgebildetes erstes Menschenpaar annehmen, so wollen wir doch sehen, wie es seine Zöglinge erzieht. Die ersten Eltern geben den Kindern schon ein Beispiel, die Kinder ahmen es nach, und so entwickeln sich einige Naturanlagen. Alle können nicht auf diese Art ausgebildet werden, denn es sind meistens alles nur Gelegenheitsumstände, bei denen die Kinder Beispiele sehen. Vormals hatten die Menschen keinen Begriff einmal von der Vollkommenheit, die die menschliche Natur erreichen kann. Wir selbst sind noch nicht einmal mit diesem Begriffe auf dem Reinen. Soviel ist aber gewiss, dass nicht einzelne Menschen, bei aller Bildung ihrer Zöglinge, es dahin bringen können, dass dieselben ihre Bestimmung erreichen. Nicht einzelne Menschen, sondern die Menschengattung soll dahin gelangen.

Die Erziehung ist eine Kunst, deren Ausübung durch viele Generationen vervollkommnet werden muss. Jede Generation, versehen mit den Kenntnissen der vorhergehenden, kann immer mehr eine Erziehung zu Stande brin-

gen, die alle Naturanlagen des Menschen proportionirlich und zweckmässig entwickelt, und so die ganze Menschengattung zu ihrer Bestimmung führt. — Die Vorsehung hat gewollt, dass der Mensch das Gute aus sich selbst herausbringen soll, und spricht, so zu sagen, zum Menschen: „Gehe in die Welt", — so etwa könnte der Schöpfer den Menschen anreden! — „ich habe Dich ausgerüstet mit allen „Anlagen zum Guten. Dir kommt es zu, sie zu entwickeln, „und so hängt Dein eignes Glück und Unglück von Dir „selbst ab." —

Der Mensch soll seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; die Vorsehung hat sie nicht schon fertig in ihn gelegt; es sind blosse Anlagen und ohne den Unterschied der Moralität. Sich selbst besser machen, sich selbst cultiviren, und wenn er böse ist, Moralität bei sich hervorbringen, das soll der Mensch. Wenn man das aber reiflich überdenkt, so findet man, dass dieses sehr schwer sey. Daher ist die Erziehung das grösseste Problem, und das schwerste, was dem Menschen kann aufgegeben werden. Denn Einsicht hängt von der Erziehung, und Erziehung hängt wieder von der Einsicht ab. Daher kann die Erziehung auch nur nach und nach einen Schritt vorwärts thun, und nur dadurch, dass eine Generation ihre Erfahrungen und Kenntnisse der folgenden überliefert, diese wieder etwas hinzu thut, und es so der folgenden übergiebt, kann ein richtiger Begriff von der Erziehungsart entspringen. Welche grosse Cultur und Erfahrung setzt also nicht dieser Begriff voraus? Er konnte demnach auch nur spät entstehen, und wir selbst haben ihn noch nicht ganz ins Reine gebracht. Ob die Erziehung im Einzelnen wohl der Ausbildung der Menschheit im Allgemeinen, durch ihre verschiedenen Generationen, nachahmen soll?

Zwei Erfindungen der Menschen kann man wohl als die schwersten ansehen; die der Regierungs- und die der Erziehungskunst nämlich, und doch ist man selbst in ihrer Idee noch streitig.

Von wo fangen wir nun aber an, die menschlichen Anlagen zu entwickeln? Sollen wir von dem rohen, oder von einem schon ausgebildeten Zustande anfangen! Es ist schwer, sich eine Entwickelung aus der Rohheit zu denken, (daher ist auch der Begriff des ersten Menschen so schwer), und wir sehen, dass bei einer Entwickelung aus einem solchen Zustande man doch immer wieder in Rohheit zurück gefallen ist, und dann erst sich wieder aufs Neue aus demselben emporgehoben hat. Auch bei sehr gesitteten Völkern finden wir in den frühesten Nachrichten, die sie uns aufgezeichnet hinterlassen haben, — und wie viele Cultur gehört nicht schon zum Schreiben? so dass man, in Rücksicht auf gesittete Menschen, den Anfang der Schreibekunst den Anfang der Welt nennen könnte — ein starkes Angrenzen an Rohheit.

Weil die Entwickelung der Naturanlagen bei dem Menschen nicht von selbst geschieht, so ist alle Erziehung — eine Kunst. — Die Natur hat dazu keinen Instinct in ihn gelegt. — Der Ursprung sowohl, als der Fortgang dieser Kunst, ist entweder mechanisch, ohne Plan, nach gegebenen Umständen geordnet, oder judiciös. Mechanisch entspringt die Erziehungskunst blos bei vorkommenden Gelegenheiten, wo wir erfahren, ob etwas dem Menschen schädlich, oder nützlich sey. Alle Erziehungskunst, die blos mechanisch entspringt, muss sehr viele Fehler und Mängel an sich tragen, weil sie keinen Plan zum Grunde hat. Die Erziehungskunst oder Pädagogik muss also judiciös werden, wenn sie die menschliche Natur so entwickeln soll, dass sie ihre Bestimmung erreiche. Schon erzogene Eltern sind Beispiele, nach denen sich die Kinder bilden, zur Nachachtung. Aber wenn diese besser werden sollen: so muss die Pädagogik ein Studium werden, sonst ist nichts von ihr zu hoffen, und ein in der Erziehung Verdorbener erzieht sonst den andern. Der Mechanismus in der Erziehungskunst muss in Wissenschsft verwandelt werden, sonst wird sie nie ein zusammenhängendes Bestreben werden,

und eine Generation möchte niederreissen, was die andere schon aufgebaut hätte.

Ein Princip der Erziehungskunst, das besonders solche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben sollten, ist: Kinder sollen nicht dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglich bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit, und deren ganzer Bestimmung angemessen, erzogen werden. Dieses Princip ist von grosser Wichtigkeit. Eltern erziehen gemeiniglich ihre Kinder nur so, dass sie in die gegenwärtige Welt, sey sie auch verderbt, passen. Sie sollten sie aber besser erziehen, damit ein zukünftiger besserer Zustand dadurch hervorgebracht werde. Es finden sich hier aber zwei Hindernisse:

1. Die Eltern nämlich sorgen gemeiniglich nur dafür, dass ihre Kinder gut in der Welt fortkommen, und 2. die Fürsten betrachten ihre Unterthanen nur wie Instrumente zu ihren Absichten.

Eltern sorgen für das Haus, Fürsten für den Staat. Beide haben nicht das Weltbeste und die Vollkommenheit, dazu die Menschheit bestimmt ist, und wozu sie auch die Anlage hat, zum Endzwecke. Die Anlage zu einem Erziehungsplane muss aber kosmopolitisch gemacht werden. Und ist dann das Weltbeste eine Idee, die uns in unserm Privatbesten kann schädlich seyn? Niemals! denn wenn es gleich scheint, dass man bei ihr etwas aufopfern müsse; so befördert man doch nichts desto weniger durch sie immer auch das Beste seines gegenwärtigen Zustandes. Und dann, welche herrliche Folgen begleiten sie! Gute Erziehung gerade ist das, woraus alles Gute in der Welt entspringt. Die Keime, die im Menschen liegen, müssen nur immer mehr entwickelt werden. Denn die Gründe zum Bösen findet man nicht in den Naturanlagen des Menschen. Das nur ist die Ursache des Bösen, dass die Natur nicht unter Regeln gebracht wird. Im Menschen liegen nur Keime zum Guten.

Wo soll der bessere Zustand der Welt nun aber herkommen? Von den Fürsten, oder von den Unterthanen? dass diese nämlich sich erst selbst bessern, und einer guten Regierung auf dem halben Wege entgegen kommen? Soll er von den Fürsten begründet werden: so muss erst die Erziehung der Prinzen besser werden, die geraume Zeit hindurch noch immer den grossen Fehler hatte, dass man ihnen in der Jugend nicht widerstand. Ein Baum aber, der auf dem Felde allein steht, wächst krumm und breitet seine Äste weit aus; ein Baum hingegen, der mitten im Walde steht, wächst, weil die Bäume neben ihm, ihm widerstehen, gerade auf, und sucht Luft und Sonne über sich. So ist es auch mit den Fürsten. Doch ist es noch immer besser, dass sie von Jemandem aus der Zahl der Unterthanen erzogen werden, als wenn sie von Ihresgleichen erzogen würden. — Das Gute dürfen wir also von oben her nur in dem Falle erwarten, dass die Erziehung dort die vorzüglichere ist! Daher kommt es hier denn hauptsächlich auf Privatbemühungen an, und nicht sowohl auf das Zuthun der Fürsten, wie Basedow und Andere meinten, denn die Erfahrung lehrt es, dass sie zunächst nicht sowohl das Weltbeste, als vielmehr nur das Wohl ihres Staates zur Absicht haben, damit sie ihre Zwecke erreichen. Geben sie aber das Geld dazu her: so muss es ja ihnen auch anheim gestellt bleiben, dazu den Plan vorzuzeichnen. So ist es in Allem, was die Ausbildung des menschlichen Geistes, die Erweiterung menschlicher Erkenntnisse betrifft. Macht und Geld schaffen es nicht, erleichtern es höchstens. Aber sie könnten es schaffen, wenn die Staatsökonomie nicht für die Reichskasse nur im Voraus die Zinsen berechnete. Auch Akademieen thaten es bisher nicht, und dass sie es noch thun werden, dazu war der Anschein nie geringer, als jetzt.

Demnach sollte auch die Einrichtung der Schulen blos von dem Urtheile der aufgeklärtesten Kenner abhängen. Alle Cultur fängt von dem Privatmanne an, und breitet von daher sich aus. Blos durch die Bemühung der Perso-

nen von extendirteren Neigungen, die Antheil an dem Weltbesten nehmen, und der Idee eines zukünftigen bessern Zustandes fähig sind, ist die allmälige Annäherung der menschlichen Natur zu ihrem Zwecke möglich. Sieht hin und wieder doch noch mancher Grosse sein Volk gleichsam nur für einen Theil des Naturreiches an, und richtet also auch nur darauf sein Augenmerk, dass es fortgepflanzt werde. Höchstens verlangt man dann auch noch Geschicklichkeit, aber blos um die Unterthanen desto besser als Werkzeug zu seinen Absichten gebrauchen zu können. Privatmänner müssen freilich auch zuerst den Naturzweck vor Augen haben, aber dann auch besonders auf die Entwickelung der Menschheit und dahin sehen, dass sie nicht nur geschickt, sondern auch gesittet werde, und, welches das schwerste ist, dass sie suchen, die Nachkommenschaft weiter zu bringen, als sie selbst gekommen sind.

Bei der Erziehung muss der Mensch also 1. disciplinirt werden. Discipliniren heisst suchen zu verhüten, dass die Thierheit der Menschheit, in dem einzelnen so wohl, als gesellschaftlichen Menschen, zum Schaden gereiche. Disciplin ist also blos Bezähmung der Wildheit.

2. Muss der Mensch cultivirt werden. Cultur begreift unter sich die Belehrung und die Unterweisung. Sie ist die Verschaffung der Geschicklichkeit. Diese ist der Besitz eines Vermögens, welches zu allen beliebigen Zwecken zureichend ist. Sie bestimmt also gar keine Zwecke, sondern überlässt das nachher den Umständen.

Einige Geschicklichkeiten sind in allen Fällen gut, z. E. das Lesen und Schreiben; andere nur zu einigen Zwekken, z. E. die Musik, um uns beliebt zu machen. Wegen der Menge der Zwecke wird die Geschicklichkeit gewissermaassen unendlich.

3. Muss man darauf sehen, dass der Mensch auch klug werde, in die menschliche Gesellschaft passe, dass er beliebt sey, und Einfluss habe. Hierzu gehört eine gewisse Art von Cultur, die man Civilisirung nennt. Zu derselben sind Manieren, Artigkeit und eine gewisse Klug-

heit erforderlich, der zufolge man alle Menschen zu seinen Endzwecken gebrauchen kann. Sie richtet sich nach dem wandelbaren Geschmacke jedes Zeitalters. So liebte man noch vor wenigen Jahrzehnden Ceremonien im Umgange.

4. Muss man auf die Moralisirung sehen. Der Mensch soll nicht blos zu allerlei Zwecken geschickt seyn, sondern auch die Gesinnung bekommen, dass er nur lauter gute Zwecke erwähle. Gute Zwecke sind diejenigen, die nothwendigerweise von Jedermann gebilligt werden; und die auch zu gleicher Zeit Jedermanns Zwecke seyn können.

Der Mensch kann entweder blos dressirt, abgerichtet, mechanisch unterwiesen, oder wirklich aufgeklärt werden. Man dressirt Hunde, Pferde, und man kann auch Menschen dressiren. (Dieses Wort kommt aus dem Englischen her, von *to dress*, kleiden. Daher auch Dresskammer, der Ort, wo die Prediger sich umkleiden, und nicht Trostkammer.)

Mit dem Dressiren aber ist es noch nicht ausgerichtet, sondern es kommt vorzüglich darauf an, dass Kinder denken lernen. Das geht auf die Principien hinaus, aus denen alle Handlungen entspringen. Man sieht also, dass bei einer ächten Erziehung sehr Vieles zu thun ist. Gewöhnlich wird aber bei der Privaterziehung das vierte wichtigste Stück noch wenig in Ausübung gebracht, denn man erzieht die Kinder im Wesentlichen so, dass man die Moralisirung dem Prediger überlässt. Wie unendlich wichtig ist es aber nicht, die Kinder von Jugend auf das Laster verabscheuen zu lehren, nicht gerade allein aus dem Grunde, weil Gott es verboten hat, sondern weil es in sich selbst verabscheuungswürdig ist. Sonst nämlich kommen sie leicht auf die Gedanken, dass sie es wohl immer würden ausüben können, und dass es übrigens wohl würde erlaubt seyn, wenn Gott es nur nicht verboten hätte, und dass Gott daher wohl einmal eine Ausnahme machen könne. Gott ist das heiligste Wesen, und will nur das, was gut

ist, und verlangt, dass wir die Tugend ihres innern Werthes wegen ausüben sollen, und nicht deswegen, weil er es verlangt.

Wir leben im Zeitpuncte der Disciplinirung, Cultur und Civilisirung, aber noch lange nicht in dem Zeitpuncte der Moralisirung. Bei dem jetzigen Zustande der Menschen kann man sagen, dass das Glück der Staaten zugleich mit dem Elende der Menschen wachse. Und es ist noch die Frage, ob wir im rohen Zustande, da alle diese Cultur bei uns nicht statt fände, nicht glücklicher, als in unserm jetzigen Zustande seyn würden? Denn wie kann man Menschen glücklich machen, wenn man sie nicht sittlich und weise macht? Die Quantität des Bösen wird dann nicht vermindert.

Erst muss man Experimentalschulen errichten, ehe man Normalschulen errichten kann. Die Erziehung und Unterweisung muss nicht blos mechanisch seyn, sondern auf Principien beruhen. Doch darf sie auch nicht blos raisonnirend, sondern gleich, in gewisser Weise, Mechanismus seyn. In Österreich gab es meistens nur Normalschulen, die nach einem Plan errichtet waren, wider den vieles mit Grunde gesagt wurde, und dem man besonders blinden Mechanismus vorwerfen konnte. Nach diesen Normalschulen mussten sich dann alle andere richten, und man weigerte sich sogar, Leute zu befördern, die nicht in diesen Schulen gewesen waren. Solche Vorschriften zeigen, wie sehr die Regierung sich hiermit befasse, und bei einem dergleichen Zwange kann wohl unmöglich etwas Gutes gedeihen.

Man bildet sich zwar insgemein ein, dass Experimente bei der Erziehung nicht nöthig wären, und dass man schon aus der Vernunft urtheilen könne, ob etwas gut, oder nicht gut seyn werde. Man irrt hierin aber sehr, und die Erfahrung lehrt, dass sich oft bei unsern Versuchen ganz entgegengesetzte Wirkungen zeigen, von denen, die man erwartete. Man sieht also, dass, da es auf Experimente ankommt, kein Menschenalter einen völligen Erziehungs-

plan darstellen kann. Die einzige Experimentalschule, die hier gewissermaassen den Anfang machte, die Bahn zu brechen, war das Dessauische Institut. Man muss ihm diesen Ruhm lassen, ungeachtet der vielen Fehler, die man ihm zum Vorwurfe machen könnte; Fehler, die sich bei allen Schlüssen, die man aus Versuchen macht, vorfinden, dass nämlich noch immer neue Versuche dazu gehören. Es war in gewisser Weise die einzige Schule, bei der die Lehrer die Freiheit hatten, nach eigenen Methoden und Planen zu arbeiten, und wo sie unter sich sowohl, als auch mit allen Gelehrten in Deutschland in Verbindung standen.

Die Erziehung schliesst Versorgung und Bildung in sich. Diese ist 1. negativ, die Disciplin, die blos Fehler abhält; 2. positiv, die Unterweisung und Anführung, und gehört in so ferne zur Cultur. Anführung ist die Leitung in der Ausübung desjenigen, was man gelehrt hat. Daher entsteht der Unterschied zwischen Informator, der blos ein Lehrer, und Hofmeister, der ein Führer ist. Jener erzieht blos für die Schule, dieser für das Leben.

Die erste Epoche bei dem Zöglinge ist die, da er Unterwürfigkeit und einen passiven Gehorsam beweisen muss; die andere, da man ihm schon einen Gebrauch von der Überlegung und seiner Freiheit, doch unter Gesetzen, machen lässt. In der ersten ist ein mechanischer, in der andern ein moralischer Zwang.

Die Erziehung ist entweder eine Privat- oder eine öffentliche Erziehung. Letztere betrifft nur die Information, und diese kann immer öffentlich bleiben. Die Ausübung der Vorschriften wird der erstern überlassen. Eine vollständige öffentliche Erziehung ist diejenige, die Beides, Unterweisung und moralische Bildung, vereinigt. Ihr Zweck ist: Beförderung einer guten Privaterziehung. Eine Schule, in der dieses geschieht, nennt man ein Erziehungsinstitut.

Solcher Institute können nicht viele, und die Anzahl der Zöglinge in denselben kann nicht gross seyn, weil sie sehr kostbar sind, und ihre blosse Einrichtung schon sehr vieles Geld erfordert. Es verhält sich mit ihnen, wie mit den Armenhäusern und Hospitälern. Die Gebäude, die dazu erfordert werden, die Besoldung der Directoren, Aufseher und Bedienten nehmen schon die Hälfte von dem dazu ausgesetzten Gelde weg, und es ist ausgemacht, dass, wenn man dieses Geld den Armen in ihre Häuser schickte, sie viel besser verpflegt werden würden. — Daher ist es auch schwer, dass andere, als blos reicher Leute Kinder, an solchen Instituten Theil nehmen können.

Der Zweck solcher öffentlichen Institute ist: die Vervollkommnung der häuslichen Erziehung. Wenn erst nur die Eltern, oder andere, die ihre Mitgehülfen in der Erziehung sind, gut erzogen wären: so könnte der Aufwand der öffentlichen Institute wegfallen. In ihnen sollen Versuche gemacht und Subjecte gebildet werden, und so soll aus ihnen dann eine gute häusliche Erziehung entspringen.

Die Privaterziehung besorgen entweder die Eltern selbst, oder, da diese bisweilen nicht Zeit, Fähigkeit, oder auch wohl gar nicht Lust dazu haben, andere Personen, die besoldete Mitgehülfen sind. Bei der Erziehung durch diese Mitgehülfen findet sich aber der sehr schwierige Umstand, dass die Autorität zwischen den Eltern und diesen Hofmeistern getheilt ist. Das Kind soll sich nach den Vorschriften der Hofmeister richten, und dann auch wieder den Grillen der Eltern folgen. Es ist bei einer solchen Erziehung nothwendig, dass die Eltern ihre ganze Autorität an die Hofmeister abtreten.

In wie ferne dürfte aber die Privaterziehung vor der öffentlichen, oder diese vor jener, Vorzüge haben? Im Allgemeinen scheint doch, nicht blos von Seiten der Geschicklichkeit, sondern auch in Betreff des Charakters eines Bürgers, die öffentliche Erziehung vortheilhafter, als die häusliche zu seyn. Die letztere bringt gar oft nicht nur Familienfehler hervor, sondern pflanzt dieselben auch fort.

Wie lange aber soll die Erziehung denn dauern? Bis zu der Zeit, da die Natur selbst den Menschen bestimmt hat, sich selbst zu führen; da der Instinct zum Geschlechte sich bei ihm entwickelt; da er selbst Vater werden kann, und selbst erziehen soll, ungefähr bis zu dem sechzehnten Jahre. Nach dieser Zeit kann man wohl noch Hülfsmittel der Cultur gebrauchen, und eine versteckte Disciplin ausüben, aber keine ordentliche Erziehung mehr.

Die Unterwürfigkeit des Zöglings ist entweder positiv, da er thun muss, was ihm vorgeschrieben wird, weil er nicht selbst urtheilen kann, und die blosse Fähigkeit der Nachahmung noch in ihm fortdauert, oder negativ, da er thun muss, was Andere wollen, wenn er will, dass Andere ihm wieder etwas zu Gefallen thun sollen. Bei der ersten tritt Strafe ein, bei der andern dies, dass man nicht thut, was er will; er ist hier, obwohl er bereits denken kann, dennoch in seinem Vergnügen abhängig.

Eines der grössesten Probleme der Erziehung ist, wie man die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang mit der Fähigkeit, sich seiner Freiheit zu bedienen, vereinigen könne. Denn Zwang ist nöthig! Wie cultivire ich die Freiheit bei dem Zwange? Ich soll meinen Zögling gewöhnen, einen Zwang seiner Freiheit zu dulden, und soll ihn selbst zugleich anführen, seine Freiheit gut zu gebrauchen. Ohne dies ist alles blosser Mechanism, und der der Erziehung Entlassene weiss sich seiner Freiheit nicht zu bedienen. Er muss früh den unvermeidlichen Widerstand der Gesellschaft fühlen, um die Schwierigkeit, sich selbst zu erhalten, zu entbehren, und zu erwerben, um unabhängig zu seyn, kennen zu lernen.

Hier muss man Folgendes beobachten: 1. dass man das Kind, von der ersten Kindheit an, in allen Stücken frei seyn lasse (ausgenommen in den Dingen, wo es sich selbst schadet, z. E. wenn es nach einem blanken Messer greift), wenn es nur nicht auf die Art geschieht, dass es Anderer Freiheit im Wege ist, z. E. wenn es schreit, oder auf eine allzulaute Art lustig ist, so beschwert es Andere

schon. 2. Muss man ihm zeigen, dass es seine Zwecke nicht anders erreichen könne, als nur dadurch, dass es Andere ihre Zwecke auch erreichen lasse, z. E. dass man ihm kein Vergnügen mache, wenn es nicht thut, was man will, dass es lernen soll u. s. w. 3. Muss man ihm beweisen, dass man ihm einen Zwang auflegt, der es zum Gebrauche seiner eigenen Freiheit führt, dass man es cultivire, damit es einst frei seyn könne, d. h. nicht von der Vorsorge Anderer abhängen dürfe. Dieses Letzte ist das späteste. Denn bei den Kindern kommt die Betrachtung erst spät, dass man sich z. E. nachher selbst um seinen Unterhalt bekümmern müsse. Sie meinen, das werde immer so seyn, wie in dem Hause der Eltern, dass sie Essen und Trinken bekommen, ohne dass sie dafür sorgen dürfen. Ohne jene Behandlung sind Kinder, besonders reicher Eltern, und Fürstensöhne, so wie die Einwohner von Otaheite, das ganze Leben hindurch, Kinder. Hier hat die öffentliche Erziehung ihre augenscheinlichsten Vorzüge, denn bei ihr lernt man seine Kräfte messen, man lernt Einschränkung durch das Recht Anderer. Hier geniesst Keiner Vorzüge, weil man überall Widerstand fühlt, weil man sich nur dadurch bemerklich macht, dass man sich durch Verdienst hervorthut. Sie giebt das beste Vorbild des künftigen Bürgers.

Aber noch einer Schwierigkeit muss hier gedacht werden, die darin besteht, die Geschlechtskenntniss zu anticipiren, um schon vor dem Eintritte der Mannbarkeit Laster zu verhüten. Doch davon soll noch weiter unten gehandelt werden.

Abhandlung.

Die Pädagogik oder Erziehungslehre ist entweder physisch oder praktisch. Die physische Erziehung ist diejenige, die der Mensch mit den Thieren gemein hat, oder die Verpflegung. Die praktische oder moralische ist diejenige, durch die der Mensch soll gebildet werden, damit er wie ein frei handelndes Wesen leben könne. (Praktisch nennt man alles dasjenige, was Beziehung auf Freiheit hat.) Sie ist Erziehung zur Persönlichkeit, Erziehung eines frei handelnden Wesens, das sich selbst erhalten und in der Gesellschaft ein Glied ausmachen, für sich selbst aber einen innern Werth haben kann.

Sie besteht demnach 1. aus der scholastisch-mechanischen Bildung, in Ansehung der Geschicklichkeit; ist also didaktisch (Informator); 2. aus der pragmatischen, in Ansehung der Klugheit (Hofmeister); 3. aus der moralischen, in Ansehung der Sittlichkeit.

Der scholastischen Bildung oder der Unterweisung bedarf der Mensch, um zur Erreichung aller seiner Zwecke geschickt zu werden. Sie giebt ihm einen Werth in Ansehung seiner selbst als Individuum. Durch die Bildung zur Klugheit aber wird er zum Bürger gebildet, da bekommt er einen öffentlichen Werth. Da lernt er sowohl die bürgerliche Gesellschaft zu seiner Absicht lenken, als sich auch in die bürgerliche Gesellschaft schicken. Durch die moralische Bildung endlich bekommt er einen Werth, in Ansehung des ganzen menschlichen Geschlechts.

Die scholastische Bildung ist die früheste und erste. Denn alle Klugheit setzt Geschicklichkeit voraus. Klugheit ist das Vermögen, seine Geschicklichkeit gut an den Mann zu bringen. Die moralische Bildung, in so ferne sie auf Grundsätzen beruht, die der Mensch selbst einsehen soll, ist die späteste; in so ferne sie aber nur auf dem gemeinen Menschenverstande beruht, muss sie gleich von Anfang, auch gleich bei der physischen Erziehung beobachtet werden, denn sonst wurzeln sich leicht Fehler ein, bei denen nachher alle Erziehungskunst vergebens arbeitet. In Ansehung der Geschicklichkeit und Klugheit muss Alles nach den Jahren gehen. Kindisch geschickt, kindisch klug, und gutartig, nicht listig, auf männliche Art; das taugt eben so wenig, als eine kindische Sinnesart des Erwachsenen.

A. Von der physischen Erziehung.

Ob auch gleich derjenige, der eine Erziehung als Hofmeister übernimmt, die Kinder nicht so früh unter seine Aufsicht bekommt, dass er auch für die physische Erziehung derselben Sorge tragen kann: so ist es doch nützlich, zu wissen, was Alles bei der Erziehung von ihrem Anfange ab bis zu ihrem Ende zu beobachten nöthig ist. Wenn man es auch als Hofmeister nur mit grössern Kindern zu thun hat, so geschieht es doch wohl, dass in dem Hause neue Kinder geboren werden, und, wenn man sich gut führt, so hat man immer Ansprüche darauf, der Vertraute der Eltern zu seyn, und auch bei der physischen Erziehung von ihnen zu Rathe gezogen zu werden, da man ohnedies oft nur der einzige Gelehrte im Hause ist. Daher sind einem Hofmeister auch Kenntnisse hiervon nöthig.

Die physische Erziehung ist eigentlich nur Verpflegung, entweder durch Eltern, oder Ammen, oder Wärterinnen. Die Nahrung, die die Natur dem Kinde bestimmt hat, ist die Muttermilch. Dass das Kind mit ihr Gesinnungen einsauge, wie man oft sagen hört: Du hast das schon mit der

Muttermilch eingesogen! ist ein blosses Vorurtheil. Es ist der Mutter und dem Kinde am zuträglichsten, wenn die Mutter selbst säugt. Doch finden auch hier im äussersten Falle, wegen kränklicher Umstände, Ausnahmen statt. Man glaubte vor Zeiten, dass die erste Milch, die sich nach der Geburt bei der Mutter findet und molkicht ist, dem Kinde schädlich sey, und dass die Mutter sie erst fortschaffen müsse, ehe sie das Kind säugen könne. Rousseau machte aber zuerst die Ärzte aufmerksam darauf, ob diese erste Milch nicht auch dem Kinde zuträglich seyn könne, indem doch die Natur nichts umsonst veranstaltet habe. Und man hat auch wirklich gefunden, dass diese Milch am besten den Unrath, der sich bei neugebornen Kindern vorfindet, und den die Ärzte Meconium nennen, fortschaffe, und also den Kindern höchst zuträglich sey.

Man hat die Frage aufgeworfen: ob man nicht das Kind eben sowohl mit thierischer Milch nähren könne? Menschenmilch ist sehr von der thierischen verschieden. Die Milch aller grasfressenden, von Vegetabilien lebenden Thiere gerinnt sehr bald, wenn man etwas Säure hinzuthut, z. B. Weinsäure, Citronensäure, oder besonders die Säure im Kälbermagen, die man Lab oder Laff nennt. Menschenmilch gerinnt aber gar nicht. Wenn aber die Mütter oder Ammen einige Tage hindurch nur vegetabilische Kost geniessen: so gerinnt ihre Milch so gut, wie die Kuhmilch etc., wenn sie dann aber nur einige Zeit hindurch wieder Fleisch essen: so ist die Milch auch wieder eben so gut wie vorhin. Man hat hieraus geschlossen, dass es am besten und dem Kinde am zuträglichsten sey, wenn Mütter oder Ammen unter der Zeit, dass sie säugen, Fleisch ässen. Denn wenn Kinder die Milch wieder von sich geben, so sieht man, dass sie geronnen ist. Die Säure im Kindermagen muss also noch mehr, als alle andere Säuren, das Gerinnen der Milch befördern, weil Menschenmilch sonst auf keine Weise zum Gerinnen gebracht werden kann. Wie viel schlimmer wäre es also, wenn man dem Kinde Milch gäbe, die schon von selbst gerinnt. Dass es

aber auch nicht blos hierauf ankomme, sieht man an andern Nationen. Die Waldtungusen z. E. essen fast nichts als Fleisch und sind starke und gesunde Leute. Alle solche Völker leben aber auch nicht lange, und man kann einen grossen erwachsenen Jungen, dem man es nicht ansehen sollte, dass er leicht sey, mit geringer Mühe aufheben. Die Schweden hingegen, vorzüglich aber die Nationen in Indien, essen fast gar kein Fleisch, und doch werden die Menschen bei ihnen ganz wohl aufgezogen. Es scheint also, dass es blos auf das Gedeihen der Amme ankomme, und dass die Kost die beste sey, bei der sie sich am besten befindet.

Es fragt sich hier, was man nachher habe, um das Kind zu ernähren, wenn die Muttermilch nun aufhört? Man hat es seit einiger Zeit mit allerlei Mehlbreien versucht. Aber von Anfang an das Kind mit solchen Speisen zu ernähren, ist nicht gut. Besonders muss man merken, dass man den Kindern nichts Piquantes gebe, als Wein, Gewürz, Salz etc. Es ist aber doch sonderbar, dass Kinder eine so grosse Begierde nach dergleichen Allem haben. Die Ursache ist, weil es ihren noch stumpfen Empfindungen einen Reiz und eine Belebung verschafft, die ihnen angenehm sind. Die Kinder in Russland erhalten freilich von ihren Müttern, die selbst fleissig Branntwein trinken, auch dergleichen, und man bemerkt dabei, dass die Russen gesunde, starke Leute sind. Freilich müssen diejenigen, die das aushalten, von guter Leibesconstitution seyn; aber es sterben auch Viele daran, die doch hätten erhalten werden können. Denn ein solcher früher Reiz der Nerven bringt viele Unordnungen hervor. Sogar schon vor zu warmen Speisen oder Getränken muss man die Kinder sorgfältig hüten, denn auch diese verursachen Schwäche.

Ferner ist zu bemerken, dass Kinder nicht sehr warm gehalten werden müssen, denn ihr Blut ist an sich schon viel wärmer als das der Erwachsenen. Die Wärme des Blutes bei Kindern beträgt nach dem Fahrenheit'schen Thermometer 110^{0}, und das Blut der Erwachsenen nur

96 Grade. Das Kind erstickt in der Wärme, in der sich Ältere recht wohl befinden. Die kühle Gewöhnung macht überhaupt den Menschen stark. Und es ist auch bei Erwachsenen nicht gut, sich zu warm zu kleiden, zu bedecken und sich an zu warme Getränke zu gewöhnen. Daher bekomme denn das Kind auch ein kühles und hartes Lager. Auch kalte Bäder sind gut. Kein Reizmittel darf eintreten, um Hunger bei dem Kinde zu erregen, dieser vielmehr muss immer nur die Folge der Thätigkeit und Beschäftigung seyn. Nichts indessen darf man das Kind sich angewöhnen lassen, so dass es ihm zum Bedürfniss werde. Auch bei dem Guten sogar muss man ihm nicht alles durch die Kunst zur Angewohnheit machen.

Das Windeln findet bei rohen Völkern gar nicht statt. Die wilden Nationen in America z. E. machen für ihre junden Kinder Gruben in die Erde, streuen sie mit dem Staube von faulen Bäumen aus, damit der Urin und die Unreinigkeiten der Kinder sich darein ziehen, und die Kinder also trocken liegen mögen, und bedecken sie mit Blättern; übrigens aber lassen sie ihnen den freien Gebrauch ihrer Glieder. Es ist auch blos Bequemlichkeit von uns, dass wir die Kinder wie Mumien einwickeln, damit wir nur nicht Acht geben dürfen darauf, dass sich die Kinder nicht verbiegen, und oft geschieht es dennoch eben durch das Windeln. Auch ist es den Kindern selbst ängstlich, und sie gerathen dabei in eine Art von Verzweiflung, da sie ihre Glieder gar nicht brauchen können. Da meint man denn ihr Schreien durch blosses Zurufen stillen zu können. Man wickele aber nur einmal einen grossen Menschen ein, und sehe doch, ob er nicht auch schreien und in Angst und Verzweiflung gerathen werde.

Überhaupt muss man merken, dass die erste Erziehung nur negativ seyn müsse, d. h. dass man nicht über die Vorsorge der Natur noch eine neue hinzuthun müsse, sondern die Natur nur nicht stören dürfe. Ist je die Kunst in der Erziehung erlaubt, so ist es allein die der Abhärtung. — Auch daher ist denn das Windeln zu verwerfen. Wenn man

indessen einige Vorsicht beobachten will, so ist eine Art von Schachtel, die oben mit Riemen bezogen ist, hierzu das Zweckmässigste. Die Italiener gebrauchen sie, und nennen sie *arcuccio*. Das Kind bleibt immer in dieser Schachtel, und wird auch in ihr zum Säugen angelegt. Dadurch wird selbst verhütet, dass die Mutter, wenn sie auch des Nachts, während des Säugens, einschläft, das Kind todt drücken kann. Bei uns kommen aber auf diese Art viele Kinder ums Leben. Diese Vorsorge ist also besser, als das Windeln, denn die Kinder haben hier doch mehrere Freiheit, und das Verbiegen wird verhütet; da hingegen die Kinder oft durch das Windeln selbst schief werden.

Eine andere Gewohnheit bei der ersten Erziehung ist das Wiegen. Die leichteste Art desselben ist die, die einige Bauern haben. Sie hängen nämlich die Wiege an einem Seile an den Balken, dürfen also nur anstossen, so schaukelt die Wiege von selbst von einer Seite zur andern. Das Wiegen taugt aber überhaupt nicht. Denn das Hin- und Herschaukeln ist dem Kinde schädlich. Man sieht es ja selbst an grossen Leuten, dass das Schaukeln eine Bewegung zum Erbrechen und einen Schwindel hervorbringt. Man will das Kind dadurch betäuben, dass es nicht schreie. Das Schreien ist aber den Kindern heilsam. Sobald sie aus dem Mutterleibe kommen, wo sie keine Luft genossen haben, athmen sie die erste Luft ein. Der dadurch veränderte Gang des Blutes bringt in ihnen eine schmerzhafte Empfindung hervor. Durch das Schreien aber entfaltet das Kind die innern Bestandtheile und Canäle des Körpers desto mehr. Dass man dem Kinde, wenn es schreit, gleich zu Hülfe kommt, ihm etwas vorsingt, wie dies die Gewohnheit der Amme ist, oder dergl.: das ist sehr schädlich. Dies ist gewöhnlich das erste Verderben des Kindes, denn wenn es sieht, dass auf seinen Ruf Alles herbeikommt: so wiederholt es sein Schreien öfter.

Man kann wohl mit Wahrheit sagen, dass die Kinder der gemeinen Leute viel mehr verzogen werden, als die

Kinder der Vornehmen. Denn die gemeinen Leute spielen mit ihren Kindern, wie die Affen. Sie singen ihnen vor, herzen, küssen sie, tanzen mit ihnen. Sie denken also dem Kinde etwas zu gute zu thun, wenn sie, sobald es schreit, hinzulaufen, und mit ihm spielen u. s. w. Desto öfter schreien sie aber. Wenn man sich dagegen an ihr Schreien nicht kehrt, so hören sie zuletzt damit auf. Denn kein Geschöpf macht sich gerne eine vergebliche Arbeit. Man gewöhne sie aber nur daran, alle ihre Launen erfüllt zu sehen: so kommt das Brechen des Willens nachher zu spät, Lässt man sie aber schreien, so werden sie selbst desselben überdrüssig. Wenn man ihnen aber in der ersten Jugend alle Launen erfüllt, so verdirbt man dadurch ihr Herz und ihre Sitten.

Das Kind hat freilich noch keinen Begriff von Sitten, es wird aber dadurch seine Naturanlage in der Art verdorben, dass man nachher sehr harte Strafen anwenden muss, um das Verdorbene wieder gut zu machen. Die Kinder äussern nachher, wenn man es ihnen abgewöhnen will, dass man immer auf ihr Verlangen hinzueile, bei ihrem Schreien eine so grosse Wuth, als nur immer grosse Leute deren fähig sind, nur dass ihnen die Kräfte fehlen, sie in Thätigkeit zu setzen. So lange haben sie nur rufen dürfen, und Alles kam herbei, sie herrschten also ganz despotisch. Wenn diese Herrschaft nun aufhört, so verdriesst sie das ganz natürlich. Denn wenn auch grosse Menschen eine Zeit lang im Besitze einer Macht gewesen sind: so fällt es ihnen schwer, sich geschwinde derselben zu entwöhnen.

Kinder können in der ersten Zeit, ungefähr in den ersten 3 Monaten, nicht recht sehen. Sie haben zwar die Empfindung vom Licht, können aber die Gegenstände nicht von einander unterscheiden. Man kann sich davon überzeugen, wenn man ihnen etwas Glänzendes vorhält, so verfolgen sie es nicht mit den Augen. Mit dem Gesicht findet sich auch das Vermögen zu lachen und zu weinen. Wenn das Kind nun in diesem Zustande ist, so schreit es mit Reflexion, sie sey auch noch so dunkel, als sie wolle. Es

meint dann immer, es sey ihm etwas zu Leide gethan. Rousseau sagt: wenn man einem Kinde, das nur ungefähr sechs Monate alt ist, auf die Hand schlägt: so schreit es in der Art, als wenn ihm ein Feuerbrand auf die Hand gefallen wäre. Es verbindet hier schon wirklich den Begriff einer Beleidigung. Die Eltern reden gemeiniglich sehr viel von dem Brechen des Willens bei den Kindern. Man darf ihren Willen nicht brechen, wenn man ihn nicht erst verdorben hat. Dies ist aber das erste Verderben, wenn man dem despotischen Willen der Kinder willfahrt, indem sie durch ihr Schreien Alles erzwingen können. Äusserst schwer ist es noch nachher, dies wieder gut zu machen, und es wird kaum je gelingen. Man kann wohl machen, dass das Kind stille sey, es frisst aber die Galle in sich, und hegt desto mehr innerliche Wuth. Man gewöhnt es dadurch zur Verstellung und innern Gemüthsbewegungen. So ist es z. E. sehr sonderbar, wenn Eltern verlangen, dass die Kinder, nachdem sie sie mit der Ruthe geschlagen kaben, ihnen die Hände küssen sollen. Man gewöhnt sie dadurch zur Verstellung und Falschheit. Denn die Ruthe ist doch eben nicht so ein schönes Geschenk, für das man sich noch bedanken darf, und man kann leicht denken, mit welchem Herzen das Kind dann die Hand küsst.

Man bedient sich gewöhnlich, um die Kinder gehen zu lehren, des Leitbandes und Gängelwagens. Es ist doch auffallend, dass man die Kinder das Gehen lehren will, als wenn irgend ein Mensch aus Mangel des Unterrichts nicht hätte gehen können. Die Leitbänder sind besonders sehr schädlich. Ein Schriftsteller klagte einst über Engbrüstigkeit, die er blos dem Leitbande zuschrieb. Denn da ein Kind nach allem greift, und alles von der Erde aufhebt, so legt es sich mit der Brust in das Leitband. Da die Brust aber noch weich ist, so wird sie platt gedrückt, und behält nacher auch diese Form. Die Kinder lernen bei dergleichen Hülfsmitteln auch nicht so sicher gehen, als wenn sie dies von selbst lernen. Am besten ist es,

wenn man sie auf der Erde herumkriechen lässt, bis sie nach und nach von selbst anfangen zu gehen. Zur Vorsicht kann man die Stube mit wollenen Decken ausschlagen, damit sie sich nicht Splitter einreissen, auch nicht so hart fallen.

Man sagt gemeinhin, das Kinder sehr schwer fallen. Ausserdem aber, dass Kinder nicht einmal schwer fallen können, so schadet es ihnen auch nicht, wenn sie einmal fallen. Sie lernen nur, sich desto besser das Gleichgewicht geben, und sich so zu wenden, dass ihnen der Fall nicht schadet. Man setzt ihnen gewöhnlich die sogenannten Butzmützen auf, die so weit vorstehen, dass das Kind nie auf das Gesicht fallen kann. Das ist aber eben eine negative Erziehung, wenn man künstliche Instrumente anwendet, da, wo das Kind natürliche hat. Hier sind die natürlichen Werkzeuge die Hände, die sich das Kind bei dem Fallen schon vorhalten wird. Je mehr künstliche Werkzeuge man gebraucht, desto abhängiger wird der Mensch von Instrumenten.

Überhaupt wäre es besser, wenn man im Anfange weniger Instrumente gebrauchte, und die Kinder mehr von selbst lernen liesse, sie möchten dann Manches viel gründlicher lernen. So wäre es z. B. wohl möglich, dass das Kind von selbst schreiben lernte. Denn Jemand hat es doch einmal erfunden, und die Erfindung ist auch nicht so sehr gross. Man dürfte nur z. E., wenn das Kind Brot will, sagen: Kannst du es auch wohl malen? Das Kind würde dann eine ovale Figur malen. Man dürfte ihm dann nur sagen, dass man nun doch nicht wisse, ob es Brot oder einen Stein vorstellen solle: so würde es nachher versuchen, das B zu bezeichnen, u. s. w. und so würde sich das Kind mit der Zeit sein eigenes A B C erfinden, das es nachher nur mit andern Zeichen vertauschen dürfte.

Es giebt gewisse Gebrechen, mit denen einige Kinder auf die Welt kommen. Hat man denn nicht Mittel, diese fehlerhafte, gleichsam verpfuschte Gestalt wider zu verbessern? Es ist durch die Bemühung vieler und kennt-

nissreicher Schriftsteller ausgemacht, dass Schnürbrüste hier nichts helfen, sondern das Übel nur noch ärger machen, indem sie den Umlauf des Bluts und der Säfte, so wie die höchst nothige Ausdehnung der äussern und innerlichen Theile des Körpers hindern. Wenn das Kind frei gelassen wird, so exerciert es noch seinen Leib, und ein Mensch, der eine Schnürbrust trägt, ist, wenn er sie ablegt, viel schwächer, als einer, der sie nie angelegt hat. Man könnte denen, die schief geboren sind, vielleicht helfen, wenn man auf die Seite, wo die Muskeln stärker sind, mehr Gewicht legte. Dies ist aber auch sehr gefährlich: denn welcher Mensch kann das Gleichwicht ausmachen? Am besten ist, dass das Kind sich selbst übe, und ein Stellung annehme, wenn sie ihm gleich beschwerlich wird, denn alle Maschinen richten hier nichts aus.

Alle dergleichen künstliche Vorrichtungen sind um so nachtheiliger, da sie dem Zwecke der Natur in einem organisirten, vernünftigen Wesen gerade zuwider laufen, demzufolge ihm die Freiheit bleiben muss, seine Kräfte brauchen zu lernen. Man soll bei der Erziehung nur verhindern, dass Kinder weichlich werden. Abhärtung aber ist das Gegentheil von Weichlichkeit. Man wagt zu viel, wenn man Kinder an alles gewöhnen will. Die Erziehung der Russen geht hierin sehr weit. Es stirbt dabei aber auch eine unglaubliche Zahl von Kindern. Die Angewohnheit ist, ein durch öftere Wiederholung desselben Genusses, oder derselben Handlung, zur Nothwendigkeit gewordener Genuss, oder Handlung. Nichts können sich Kinder leichter angewöhnen, und nichts muss man ihnen also weniger geben als piquante Sachen, z. E. Tabak, Branntwein und warme Getränke. Die Entwöhnung dessen ist nachher sehr schwer, und anfänglich mit Beschwerden verbunden, weil durch den öftern Genuss eine Veränderung in den Functionen unsers Körpers vorgegangen ist.

Je mehr aber der Angewohnheiten sind, die ein Mensch hat, desto weniger ist er frei und unabhängig. Bei dem Menschen ist es, wie bei allen andern Thieren, wie es

frühe gewöhnt wird, so bleibt auch nachher ein gewisser Hang bei ihm. Man muss also verhindern, dass sich das Kind an etwas gewöhne; man muss keine Angewohnheit bei ihm entstehen lassen.

Viele Eltern wollen ihre Kinder an Alles gewöhnen. Dieses taugt aber nicht. Denn die menschliche Natur überhaupt, theils auch die Natur der einzelnen Subjecte, lässt sich nicht an Alles gewöhnen, und es bleiben viele Kinder in der Lehre. So wollen sie z. E., dass die Kinder zu aller Zeit sollen schlafen gehen und aufstehen können, oder dass sie essen sollen, wenn sie es verlangen. Es gehört aber eine besondere Lebensart dazu, wenn man dieses aushalten soll, eine Lebensart, die den Leib roborirt, und das also wieder gut macht, was jenes verdorben hat. Finden wir doch auch in der Natur manches Periodische. Die Thiere haben auch ihre bestimmte Zeit zum Schlafen. Der Mensch sollte sich auch an eine gewisse Zeit gewöhnen, damit der Körper nicht in seinen Functionen gestört werde. Was das Andere anbetrifft, dass die Kinder zu allen Zeiten sollen essen können, so kann man hier wohl nicht die Thiere zum Beispiele anführen. Denn, weil z. E. alle grasfressende Thiere wenig Nahrhaftes zu sich nehmen, so ist das Fressen bei ihnen ein ordentliches Geschäft. Es ist aber dem Menschen sehr zuträglich, wenn er immer zu einer bestimmten Zeit isst. So wollen manche Eltern, dass ihre Kinder grosse Kälte, Gestank, alles und jedes Geräusch und dergl. sollen ertragen können. Dies ist aber gar nicht nöthig, wenn sie sich nur nichts angewöhnen. Und dazu ist es sehr dienlich, dass man die Kinder in verschiedene Zustände versetze.

Ein hartes Lager ist viel gesünder, als ein weiches. Überhaupt dient eine harte Erziehung sehr zur Stärkung des Körpers. Durch harte Erziehung verstehen wir aber blos Verhinderung der Gemächlichkeit. An merkwürdigen Beispielen zur Bestätigung dieser Behauptung mangelt es nicht, nur dass man sie nicht beachtet, oder, richtiger gesagt, nicht beachten will.

Was die Gemüthsbildung betrifft, die man wirklich auch in gewisser Weise physisch nennen kann, so ist hauptsächlich zu merken, dass die Disciplin nicht sklavisch sey, sondern das Kind muss immer seine Freiheit fühlen, doch so, dass es nicht die Freiheit Anderer hindere; es muss daher Widerstand finden. Manche Eltern schlagen ihren Kindern Alles ab, um dadurch die Geduld der Kinder zu exercieren, und fordern demnach mehr Geduld von den Kindern, als sie deren selbst haben. Dies ist aber grausam. Man gebe dem Kinde, so viel ihm dient, und nachher sage man ihm: du hast genug! Aber, dass dies dann auch unwiderruflich sey, ist schlechterdings nöthig. Man merke nur nicht auf das Schreien der Kinder, und willfahre ihnen nur nicht, wenn sie etwas durch Geschrei erzwingen wollen: was sie aber mit Freundlichkeit bitten, das gebe man ihnen, wenn es ihnen dient. Das Kind wird dadurch auch gewöhnt, freimüthig zu seyn, und da es Keinem durch sein Schreien lästig fällt, so ist auch hinwieder gegen dasselbe Jeder freundlich. Die Vorsehung scheint wahrlich den Kindern freundliche Mienen gegeben zu haben, damit sie die Leute zu ihrem Vortheile einnehmen möchten. Nichts ist schädlicher, als eine neckende, sklavische Disciplin, um den Eigenwillen zu brechen.

Gemeinhin ruft man den Kindern ein: Pfui, schäme dich, wie schickt sich das! u. s. w. zu. Dergleichen sollte aber bei der ersten Erziehung gar nicht vorkommen. Das Kind hat noch keine Begriffe von Scham und vom Schicklichen, es hat sich nicht zu schämen, soll sich nicht schämen, und wird dadurch nur schüchtern. Es wird verlegen bei dem Anblicke Anderer und verbirgt sich gern vor andern Leuten. Dadurch entsteht Zurückhaltung und ein nachtheiliges Verheimlichen. Es wagt nichts mehr zu bitten und sollte doch um Alles bitten können; es verheimlicht seine Gesinnung und scheint immer anders, als es ist, statt dass es freimüthig Alles müsste sagen dürfen. Statt immer um die Eltern zu seyn, meidet es sie und wirft sich dem willfährigern Hausgesinde in die Arme.

Um nichts besser aber, als jene neckende Erziehung, ist das Vertändeln und ununterbrochene Liebkosen. Dieses bestärkt das Kind im eigenen Willen, macht es falsch, und indem es ihm eine Schwachheit der Eltern verräth, raubt es ihnen die nöthige Achtung in den Augen des Kindes. Wenn man es aber so erzieht, dass es nichts durch Schreien ausrichten kann, so wird es frei, ohne dummdreist, und bescheiden, ohne schüchtern zu seyn. Dreist sollte man eigentlich dräust schreiben, denn es kommt von dräuen, drohen her. Einen dräusten Menschen kann man nicht wohl leiden. Manche Menschen haben solche dreiste Gesichter, dass man sich immer vor einer Grobheit von ihnen fürchten muss, so wie man andern Gesichtern es gleich ansehen kann, dass sie nicht im Stande sind, Jemandem eine Grobheit zu sagen. Man kann immer freimüthig aussehen, wenn es nur mit einer gewissen Güte verbunden ist. Die Leute sagen oft von vornehmen Männern, sie sähen recht königlich aus. Dies ist aber weiter nichts, als ein gewisser dreister Blick, den sie sich von Jugend auf angewöhnt haben, weil man ihnen da nicht widerstanden hat.

Alles dieses kann man noch zur negativen Bildung rechnen. Denn viele Schwächen des Menschen kommen oft nicht davon her, weil man ihn nichts gelehrt, sondern weil ihm noch falsche Eindrücke beigebracht sind. So z. E. bringen die Ammen den Kindern eine Furcht vor Spinnen, Kröten u. s. w. bei. Die Kinder möchten gewiss nach den Spinnen eben so, wie nach andern Dingen greifen. Weil aber die Ammen, sobald sie eine Spinne sehen, ihren Abscheu durch Mienen bezeigen: so wirkt dies durch eine gewisse Sympathie auf das Kind. Viele behalten diese Furcht ihr ganzes Leben hindurch und bleiben darin immer kindisch. Denn Spinnen sind zwar den Fliegen gefährlich, und ihr Biss ist für sie giftig, dem Menschen schaden sie aber nicht. Und eine Kröte ist ein eben so unschuldiges Thier, als ein schöner grüner Frosch, oder irgend ein anderes Thier.

Der positive Theil der physischen Erziehung ist die Cultur. Der Mensch ist, in Beziehung auf dieselbe, von dem Thiere verschieden. Sie besteht vorzüglich in der Übung seiner Gemüthskräfte. Deswegen müssen Eltern ihrem Kinde dazu Gelegenheit geben. Die erste und vornehmste Regel hierbei ist, dass man, so viel als möglich, aller Werkzeuge entbehre. So entbehrt man gleich anfänglich des Leitbandes und Gängelwagens, und lässt das Kind auf der Erde herumkriechen, bis es von selbst gehen lernt, und dann wird es desto sicherer gehen. Werkzeuge nämlich ruiniren nur die natürliche Fertigkeit. So braucht man eine Schnur, um eine Weite zu messen; man kann dies aber eben so gut durch das Augenmaass bewerkstelligen; eine Uhr, um die Zeit zu bestimmen, man kann es durch den Stand der Sonne; einen Compass, um im Walde die Gegend zu wissen, man kann es auch aus dem Stande der Sonne am Tage, und aus dem Stande der Sterne in der Nacht. Ja man kann sogar sagen, anstatt einen Kahn zu brauchen, um auf dem Wasser fortzukommen, kann man schwimmen. Der berühmte Franklin wundert sich, dass nicht Jedermann dies lernt, da es doch so angenehm und nützlich ist. Er führt auch eine leichte Art an, wie man es von selbst lernen kann. Man lasse in einen Bach, wo, wenn man auf dem Grunde steht, der Kopf wenigstens ausser dem Wasser ist, ein Ei herunter. Nun suche man das Ei zu greifen. Indem man sich bückt, kommen die Füsse in die Höhe, und, damit das Wasser nicht in den Mund komme, wird man den Kopf schon in den Nacken legen, und so hat man die rechte Stellung, die zum Schwimmen nöthig ist. Nun darf man nur mit den Händen arbeiten, so schwimmt man. — Es kommt nur darauf an, dass die natürliche Geschicklichkeit cultivirt werde. Oft gehört Information dazu, oft ist das Kind selbst erfindungsreich genug, oder erfindet sich selbst Instrumente.

Was bei der physischen Erziehung, also in Absicht des Körpers, zu beobachten ist, bezieht sich entweder auf den Gebrauch der willkührlichen Bewegung, oder der Or-

gäne der Sinne. Bei dem erstern kommt es darauf an, dass sich das Kind immer selbst helfe. Dazu gehört Stärke, Geschicklichkeit, Hurtigkeit, Sicherheit; z. E. dass man auf schmalen Stegen, auf steilen Höhen, wo man eine Tiefe vor sich sieht, auf einer schwankenden Unterlage, gehen könne. Wenn ein Mensch das nicht kann, so ist er auch nicht völlig das, was er seyn könnte. Seit das Dessauische Philanthropin hierin mit seinem Muster voranging, werden nun auch in andern Instituten mit den Kindern viele Versuche der Art gemacht. Es ist sehr bewunderungswürdig, wenn man liest, wie die Schweizer sich schon von Jugend auf gewöhnen, auf den Gebirgen zu gehen, und zu welcher Fertigkeit sie es darin bringen, so dass sie auf den schmalsten Stegen mit völliger Sicherheit gehen, und über Klüfte springen, bei denen sie es schon nach dem Augenmaasse wissen, dass sie gut darüber wegkommen werden. Die meisten Menschen aber fürchten sich vor einem eingebildeten Falle, und diese Furcht lähmt ihnen gleichsam die Glieder, so dass alsdann ein solches Gehen für sie mit Gefahr verknüpft ist. Diese Furcht nimmt gemeiniglich mit dem Alter zu, und man findet, dass sie vorzüglich bei Männern gewöhnlich ist, die viel mit dem Kopfe arbeiten.

Solche Versuche mit Kindern sind wirklich nicht sehr gefährlich. Denn Kinder haben ein, im Verhältnisse zu ihrer Stärke weit geringeres Gewicht, als andere Menschen, und fallen also auch nicht so schwer. Überdies sind die Knochen bei ihnen auch nicht so spröde und brüchig, als sie es im Alter werden. Die Kinder versuchen auch selbst ihre Kräfte. So sieht man sie z. E. oft klettern, ohne dass sie dabei irgend eine Absicht haben. Das Laufen ist eine gesunde Bewegung und roborirt den Körper. Das Springen, Heben, Tragen, die Schleuder, das Werfen nach dem Ziele, das Ringen, der Wettlauf, und alle dergleichen Übungen sind sehr gut. Das Tanzen, in so ferne es kunstmässig ist, scheint für eigentliche Kinder noch zu früh zu seyn.

Die Ubung im Werfen, theils weit zu werfen, theils auch zu treffen, hat auch die Übung der Sinne, besonders des Augenmaasses, mit zur Absicht. Das Ballspiel ist eines der besten Kinderspiele, weil auch noch das gesunde Laufen dazu kommt. Überhaupt sind diejenigen Spiele die besten, bei welchen neben den Exercitien der Geschicklichkeit auch Übungen der Sinne hinzukommen, z. E. die Übung des Augenmaasses, über Weite, Grösse und Proportion richtig zu urtheilen, die Lage der Örter nach den Weltgegenden zu finden, wozu die Sonne behülflich seyn muss u. s. w., das Alles sind gute Übungen. So ist auch die locale Einbildungskraft, unter der man die Fertigkeit versteht, sich Alles an den Örtern vorzustellen, an denen man es wirklich gesehen hat, etwas sehr Vortheilhaftes, z. E. das Vergnügen, sich aus einem Walde herauszufinden, und zwar dadurch, dass man sich die Bäume merkt, an denen man vorher vorbeigegangen ist. So auch die *memoria localis*, dass man z. E. nicht nur wisse, in welchem Buche man etwas gelesen habe, sondern auch, wo es in demselben stehe. So hat der Musiker die Tasten im Kopfe, dass er nicht mehr erst nach ihnen sehen darf. Die Cultur des Gehörs der Kinder ist eben so erforderlich, um durch dasselbe zu wissen, ob etwas weit oder nahe, und auf welcher Seite es sey.

Das Blindekuhspiel der Kinder war schon bei den Griechen bekannt, sie nannten es *μυΐνδα*. Uberhaupt sind Kinderspiele sehr allgemein. Diejenigen, die man in Deutschland hat, findet man auch in England, Frankreich u. s. w. Es liegt bei ihnen ein gewisser Naturtrieb der Kinder zum Grunde; bei dem Blindekuhspiele z. E. zu sehen, wie sie sich helfen könnten, wenn sie eines Sinnes entbehren müssten. Der Kreisel ist ein besonderes Spiel; doch geben solche Kinderspiele Männern Stoff zum weitern Nachdenken, und bisweilen auch Anlass zu wichtigen Erfindungen. So hat Segner eine Disputation vom Kreisel geschrieben, und einem englischen Schiffscapitain hat der Kreisel Gelegenheit gegeben, einen Spiegel zu erfinden,

durch den man auf dem Schiffe die Höhe der Sterne messen kann.

Kinder haben gerne Instrumente, die Lärm machen, z. E. Trompetchen, Trommelchen u. dgl. Solche taugen aber nichts, weil sie Andern dadurch lästig werden. Dergleichen wäre indessen schon besser, wenn sie sich selbst ein Rohr so schneiden lernten, dass sie darauf blasen könnten. —

Die Schaukel ist auch eine gute Bewegung; selbst Erwachsene brauchen sie zur Gesundheit, nur bedürfen die Kinder dabei der Aufsicht, weil die Bewegung sehr geschwinde werden kann. Der Papierdrache ist ebenfalls ein tadelloses Spiel. Es cultivirt die Geschicklichkeit, indem es auf eine gewisse Stellung dabei in Absicht des Windes ankommt, wenn er recht hoch steigen soll.

Diesen Spielen zu gut, versagt sich der Knabe andere Bedürfnisse und lernt so allmälig auch etwas Anderes und mehr entbehren. Zudem wird er dadurch an fortdauernde Beschäftigung gewöhnt, aber eben daher darf es hier auch nicht blosses Spiel, sondern es muss Spiel mit Absicht und Endzweck seyn. Denn, jemehr auf diese Weise sein Körper gestärkt und abgehärtet wird, um so sicherer ist er vor den verderblichen Folgen der Verzärtelung. Auch die Gymnastik soll die Natur nur lenken, darf also nicht gezwungene Zierlichkeit veranlassen. Disciplin muss zuerst eintreten, nicht aber Information. Hier ist nun aber darauf zu sehen, dass man die Kinder bei der Cultur ihres Körpers auch für die Gesellschaft bilde. Rousseau sagt: „Ihr werdet niemals einen tüchtigen Mann bilden, wenn ihr nicht vorher einen Gassenjungen habt!“ Es kann eher aus einem muntern Knaben ein guter Mann werden, als aus einem naseweisen, klug thuenden Burschen. Das Kind muss in Gesellschaften nur nicht lästig seyn, es muss sich aber auch nicht einschmeicheln. Es muss auf die Einladung Anderer zutraulich seyn, ohne Zudringlichkeit; freimüthig, ohne Dummdreistigkeit. Das Mittel dazu ist: man verderbe nur nichts, man bringe ihm

nicht Begriffe von Anstand bei, durch die es nur schüchtern und menschenscheu gemacht, oder, auf der andern Seite, auf die Idee gebracht wird, sich geltend machen zu wollen. Nichts ist lächerlicher, als altkluge Sittsamkeit, oder naseweiser Eigendünkel des Kindes. Im letztern Falle müssen wir um so mehr das Kind seine Schwächen, aber doch auch nicht zu sehr unsre Überlegenheit und Herrschaft empfinden lassen, damit es sich zwar aus sich selbst ausbilde, aber nur als in der Gesellschaft, wo die Welt zwar gross genug für dasselbe, aber auch für Andre seyn muss.

Toby sagt im Tristram Shandy zu einer Fliege, die ihn lange beunruhigt hatte, indem er sie zum Fenster hinauslässt: „Gehe, du böses Thier, die Welt ist gross genug für mich und dich!" Und dies könnte Jeder zu seinem Wahlspruche machen. Wir dürfen uns nicht einander lästig werden; die Welt ist gross genug für uns Alle.

Wir kommen jetzt zur Cultur der Seele, die man gewissermaassen auch physisch nennen kann. Man muss aber Natur und Freiheit von einander unterscheiden. Der Freiheit Gesetze geben, ist ganz etwas anderes, als die Natur bilden. Die Natur des Körpers und der Seele kommt doch darin überein, dass man ein Verderbniss bei ihrer beiderseitigen Bildung abzuhalten sucht, und dass die Kunst dann noch etwas bei jenem, wie bei dieser hinzusetzt. Man kann die Bildung der Seele also gewissermaassen eben so gut physisch nennen, als die Bildung des Körpers.

Diese physische Bildung des Geistes unterscheidet sich aber von der moralischen darin, dass diese nur auf die Freiheit, jene nur auf die Natur abzielt. Ein Mensch kann physich sehr cultivirt seyn; er kann einen sehr ausgebildeten Geist haben, aber dabei schlecht moralisch cultivirt, doch dabei ein böses Geschöpf seyn.

Die physische Cultur aber muss von der praktischen unterschieden werden, welche letztere pragma-

tisch oder moralisch ist. Im letztern Falle ist es die Moralisirung, nicht Cultivirung.

Die physische Cultur des Geistes theilen wir ein in die freie und die scholastische. Die freie ist gleichsam nur ein Spiel, die scholastische dagegen macht ein Geschäft aus; die freie ist die, die immer bei dem Zöglinge beobachtet werden muss; bei der scholastischen aber wird der Zögling wie unter dem Zwange betrachtet. Man kann beschäftigt seyn im Spiele, das nennt man in der Musse beschäftigt seyn; aber man kann auch beschäftigt seyn im Zwange, und das nennt man arbeiten. Die scholastische Bildung soll für das Kind Arbeit, die freie soll Spiel seyn.

Man hat verschiedene Erziehungsplane entworfen, um, welches auch sehr löblich ist, zu versuchen, welche Methode bei der Erziehung die beste sey. Man ist unter andern auch darauf verfallen, die Kinder Alles, wie im Spiele, lernen zu lassen. Lichtenberg hält sich in einem Stücke des Göttingischen Magazins über den Wahn auf, nach welchem man aus den Knaben, die doch schon frühzeitig zu Geschäften gewöhnt werden sollten, weil sie einmal in ein geschäftiges Leben eintreten müssen, Alles spielweise zu machen sucht. Dies thut eine ganz verkehrte Wirkung. Das Kind soll spielen, es soll Erholungsstunden haben, aber es muss auch arbeiten lernen. Die Cultur seiner Geschicklichkeit ist freilich aber auch gut, wie die Cultur des Geistes, aber beide Arten der Cultur müssen zu verschiedenen Zeiten ausgeübt werden. Es ist ohnedies schon ein besonderes Unglück für den Menschen, dass er so sehr zur Unthätigkeit geneigt ist. Je mehr ein Mensch gefaullenzt hat, desto schwerer entschliesst er sich dazu, zu arbeiten.

Bei der Arbeit ist die Beschäftigung nicht an sich selbst angenehm, sondern man unternimmt sie einer andern Absicht wegen. Die Beschäftigung bei dem Spiele dagegen ist an sich angenehm, ohne weiter irgend einen Zweck dabei zu beabsichtigen. Wenn man spazieren geht: so ist das Spazierengehen selbst die Absicht, und je länger also

der Gang ist, desto angenehmer ist er uns. Wenn wir aber irgend wohin gehen, so ist die Gesellschaft, die sich an dem Orte befindet, oder sonst etwas, die Absicht unsers Ganges, und wir wählen gerne den kürzesten Weg. So ist es auch mit dem Kartenspiele. Es ist wirklich besonders, wenn man sieht, wie vernünftige Männer oft stundenlang zu sitzen und Karten zu mischen im Stande sind. Da ergiebt es sich, dass die Menschen nicht so leicht aufhören Kinder zu seyn. Denn was ist jenes Spiel besser, als das Ballspiel der Kinder? Nicht, dass die Erwachsenen gerade auf dem Stocke reiten, aber sie reiten doch auf andern Steckenpferden.

Es ist von der grössesten Wichtigkeit, dass Kinder arbeiten lernen. Der Mensch ist das einzige Thier, das arbeiten muss. Durch viele Vorbereitungen muss er erst dahin kommen, dass er etwas zu seinem Unterhalte geniessen kann. Die Frage: ob der Himmel nicht gütiger für uns würde gesorgt haben, wenn er uns Alles, schon bereitet, hätte vorfinden lassen, so, dass wir gar nicht arbeiten dürften? ist gewiss mit Nein zu beantworten: denn der Mensch verlangt Geschäfte, auch solche, die einen gewissen Zwang mit sich führen. Eben so falsch ist die Vorstellung, dass wenn Adam und Eva nur im Paradiese geblieben wären, sie da nichts würden gethan, als zusammengesessen, arkadische Lieder gesungen, und die Schönheit der Natur betrachtet haben. Die Langeweile würde sie gewiss eben so gut, als andere Menschen, in einer ähnlichen Lage gemartert haben.

Der Mensch muss auf eine solche Weise occupirt seyn, dass er mit dem Zwecke, den er vor Augen hat, in der Art erfüllt ist, dass er sich gar nicht fühlt, und die beste Ruhe für ihn ist die nach der Arbeit. Das Kind muss also zum Arbeiten gewöhnt werden. Und wo anders soll die Neigung zur Arbeit cultivirt werden, als in der Schule? Die Schule ist eine zwangmässige Cultur. Es ist äusserst schädlich, wenn man das Kind dazu gewöhnt, Alles als Spiel zu betrachten. Es muss Zeit haben, sich zu erholen,

aber es muss auch eine Zeit für dasselbe seyn, in der es arbeitet. Wenn auch das Kind es nicht gleich einsieht, wozu dieser Zwang nütze: so wird es doch in Zukunft den grossen Nutzen davon gewahr werden. Es würde überhaupt nur den Vorwitz der Kinder sehr verwöhnen, wenn man ihre Frage: Wozu ist das? und wozu das? immer beantworten wollte. Zwangmässig muss die Erziehung seyn, aber sklavisch darf sie deshalb nicht seyn.

Was die freie Cultur der Gemüthskräfte anbetrifft, so ist zu bemerken, dass sie immer fortgeht. Sie muss eigentlich die obern Kräfte betreffen. Die untern werden immer nebenbei cultivirt, aber nur in Rücksicht auf die obern; der Witz z. E. in Rücksicht auf den Verstand. Die Hauptregel hierbei ist, dass keine Gemüthskraft einzeln für sich, sondern jede nur in Beziehung auf die andere müsse cultivirt werden; z. E. die Einbildungskraft, nur zum Vortheile des Verstandes.

Die untern Kräfte haben für sich allein keinen Werth, z. E. ein Mensch, der viel Gedächtniss, aber keine Beurtheilungskraft hat. Ein solcher ist dann ein lebendiges Lexikon. Auch solche Lastesel des Parnasses sind nöthig, die, wenn sie gleich selbst nichts Gescheutes leisten können, doch Materialien herbeischleppen, damit Andere etwas Gutes daraus zu Stande bringen können. — Witz giebt lauter Albernheiten, wenn die Urtheilskraft nicht hinzu kommt. Verstand ist die Erkenntniss des Allgemeinen. Urtheilskraft ist die Anwendung des Allgemeinen auf das Besondere. Vernunft ist das Vermögen, die Verknüpfung des Allgemeinen mit dem Besondern einzusehen. Diese freie Cultur geht ihren Gang fort von Kindheit auf, bis zu der Zeit, da der Jüngling aller Erziehung entlassen wird. Wenn ein Jüngling z. E. eine allgemeine Regel anführt, so kann man ihm Fälle aus der Geschichte, Fabeln, in die diese Regel verkleidet ist, Stellen aus Dichtern, wo sie schon ausgedrückt ist, anführen lassen, und so ihm Anlass geben, seinen Witz, sein Gedächtniss u. s. w. zu üben.

Der Ausspruch *tantum scimus, quantum memoria tenemus*, hat freilich seine Richtigkeit, und daher ist die Cultur des Gedächtnisses sehr nothwendig. Alle Dinge sind so beschaffen, dass der Verstand erst den sinnlichen Eindrücken folgt, und das Gedächtniss diese aufbehalten muss. So z. E. verhält es sich bei den Sprachen. Man kann sie entweder durch förmliches Memoriren, oder durch den Umgang lernen, und diese letztere ist bei lebenden Sprachen die beste Methode. Das Vocabelnlernen ist wirklich nöthig, aber am besten thut man wohl, wenn man diejenigen Wörter lernen lässt, die bei dem Autor, den man mit der Jugend gerade liest, vorkommen. Die Jugend muss ihr gewisses und bestimmtes Pensum haben. So lernt man auch die Geographie durch einen gewissen Mechanism am besten. Das Gedächtniss vorzüglich liebt diesen Mechanism, und in einer Menge von Fällen ist er auch sehr nützlich. Für die Geschichte ist bis jetzt noch kein recht geschikter Mechanism erfunden worden; man hat es zwar mit Tabellen versucht, doch scheint es auch mit diesen nicht recht gehen zu wollen. Geschichte aber ist ein treffliches Mittel, den Verstand in der Beurtheilung zu üben. Das Memoriren ist sehr nöthig, aber das zur blossen Übung taugt gar nichts, z. E. dass man Reden auswendig lernen lässt. Allenfalls hilft es blos zur Beförderung der Dreistigkeit, und das Declamiren ist überdies nur eine Sache für Männer. Hierher gehören auch alle Dinge, die man blos zu einem künftigen Examen oder in Rücksicht auf die *futuram oblivionem* lernt. Man muss das Gedächtniss nur mit solchen Dingen beschäftigen, an denen uns gelegen ist, dass wir sie behalten, und die auf das wirkliche Leben Beziehung haben. Am schädlichsten ist das Romanenlesen der Kinder, da sie nämlich weiter keinen Gebrauch davon machen, als dass sie ihnen in dem Augenblicke, indem sie sie lesen, zur Unterhaltung dienen. Das Romanenlesen schwächt das Gedächtniss. Denn es wäre lächerlich, Romane behalten und sie Andern wieder erzählen zu wollen. Man muss daher Kindern alle Romane aus den Händen

nehmen. Indem sie sie lesen, bilden sie sich in dem Romane wieder einen neuen Roman, da sie die Umstände sich selbst anders ausbilden, herumschwärmen, und gedankenlos da sitzen.

Zerstreuungen müssen nie, am wenigsten in der Schule gelitten werden, denn sie bringen endlich einen gewissen Hang dazu, eine gewisse Gewohnheit hervor. Auch die schönsten Talente gehen bei Einem, der der Zerstreuung ergeben ist, zu Grunde. Wenn Kinder sich gleich bei Vergnügungen zerstreuen: so sammeln sie sich doch bald wieder; man sieht sie aber am meisten zerstreut, wenn sie schlimme Streiche im Kopfe haben, denn da sinnen sie, wie sie sie verbergen, oder wieder gut machen können. Sie hören dann Alles nur halb, antworten verkehrt, wissen nicht, was sie lesen, u. s. w.

Das Gedächtniss muss man frühe, aber auch nebenher sogleich den Verstand cultiviren.

Das Gedächtniss wird cultivirt 1. durch das Behalten der Namen in Erzählungen; 2. durch das Lesen und Schreiben; jenes aber muss aus dem Kopfe geübt werden und nicht durch das Buchstabieren; 3. durch Sprachen, die den Kindern zuerst durchs Hören, bevor sie noch etwas lesen, müssen beigebracht werden. Dann thut ein zweckmässig eingerichteter, sogenannter *Orbis pictus* seine guten Dienste, und man kann mit dem Botanisiren, mit der Mineralogie, und der Naturbeschreibung überhaupt den Anfang machen. Von diesen Gegenständen einen Abriss zu machen, das giebt dann Veranlassung zum Zeichnen und Modelliren, wozu es der Mathematik bedarf. Der erste wissenschaftliche Unterricht bezieht sich am vortheilhaftesten auf die Geographie, die mathematische sowohl, als die physikalische. Reiseerzählungen, durch Kupfer und Karten erläutert, führen dann zu der politischen Geographie. Von dem gegenwärtigen Zustande der Erdoberfläche geht man dann auf den ehemaligen zurück, gelangt zur alten Erdbeschreibung, alten Geschichte, u. s. w.

Bei dem Kinde aber muss man im Unterrichte allmälig das Wissen und Können zu verbinden suchen. Unter allen Wissenschaften scheint die Mathematik die einzige der Art zu seyn, die diesen Endzweck am besten befriedigt. Ferner muss das Wissen und Sprechen verbunden werden (Beredtheit, Wohlredenheit und Beredsamkeit). Aber es muss auch das Kind das Wissen sehr wohl vom blossen Meinen und Glauben unterscheiden lernen. In der Art bereitet man einen richtigen Verstand vor, und einen richtigen, nicht feinen oder zarten Geschmack. Dieser muss zuerst Geschmack der Sinne, namentlich der Augen, zuletzt aber Geschmack der Ideen seyn. —

Regeln müssen in alle dem vorkommen, was den Verstand cultiviren soll. Es ist sehr nützlich, die Regeln auch zu abstrahiren, damit der Verstand nicht blos mechanisch, sondern mit dem Bewusstseyn einer Regel verfahre.

Es ist auch sehr gut, die Regeln in eine gewisse Formel zu bringen, und so dem Gedächtnisse anzuvertrauen. Haben wir die Regel im Gedächtnisse, und vergessen auch den Gebrauch: so finden wir uns doch bald wieder zurecht. Es ist hier die Frage: sollen die Regeln erst *in abstracto* vorangehen, und sollen Regeln erst nachher gelernt werden, wenn man den Gebrauch vollendet hat? oder soll Regel und Gebrauch gleichen Schrittes gehen? Dies Letzte ist allein rathsam. In dem andern Falle ist der Gebrauch so lange, bis man zu den Regeln gelangt, sehr unsicher. Die Regeln müssen gelegentlich aber auch in Classen gebracht werden, denn man behält sie nicht, wenn sie nicht in Verbindung mit sich selbst stehen. Die Grammatik muss also bei Sprachen immer in etwas vorausgehen.

Wir müssen nun aber auch einen systematischen Begriff von dem ganzen Zwecke der Erziehung, und der Art, wie er zu erreichen ist, geben.

1. Die allgemeine Cultur der Gemüthskräfte, unterschieden von der besondern. Sie geht auf Geschick-

lichkeit und Vervollkommnung, nicht dass man den Zögling besonders worin informire, sondern seine Gemüthskräfte stärke. Sie ist

a. entweder physisch. Hier beruht alles auf Ubung und Disciplin, ohne dass die Kinder Maximen kennen dürfen. Sie ist passiv für den Lehrling, er muss der Leitung eines Andern folgsam seyn. Andere denken für ihn.

b. oder moralisch. Sie beruht dann nicht auf Disciplin, sondern auf Maximen. Alles wird verdorben, wenn man sie auf Exempel, Drohungen, Strafen u. s. w. gründen will. Sie wäre dann blos Disciplin. Man muss dahin sehen, dass der Zögling aus eignen Maximen, nicht aus Gewohnheit, gut handle, dass er nicht blos das Gute thue, sondern es darum thue, weil es gut ist. Denn der ganze moralische Werth der Handlungen besteht in den Maximen des Guten. Die physische Erziehung unterscheidet sich darin von der moralischen, dass jene passiv für den Zögling, diese aber thätig ist. Er muss jederzeit den Grund und die Ableitung der Handlung von den Begriffen der Pflicht einsehen.

2. Die besondere Cultur der Gemüthskräfte. Hier kommt vor, die Cultur des Erkenntnissvermögens, der Sinne, der Einbildungskraft, des Gedächtnisses, der Stärke der Aufmerksamkeit, und des Witzes, was also die untern Kräfte des Verstandes betrifft. Von der Cultur der Sinne, z. E. des Augenmaasses, ist schon oben geredet worden. Was die Cultur der Einbildungskraft anlangt: so ist Folgendes zu merken. Kinder haben eine ungemein starke Einbildungskraft, und sie braucht gar nicht erst durch Mährchen mehr gespannt und extendirt zu werden. Sie muss vielmehr gezügelt und unter Regeln gebracht werden, aber doch muss man sie auch nicht ganz unbeschäftigt lassen.

Landkarten haben etwas an sich, das alle, auch die kleinsten Kinder reizt. Wenn sie alles Andere überdrüssig sind, so lernen sie doch noch etwas, wobei man Landkarten braucht. Und dieses ist eine gute Unterhaltung

für Kinder, wobei ihre Einbildungskraft nicht schwärmen kann, sondern sich gleichsam an eine gewisse Figur halten muss. Man könnte bei den Kindern wirklich mit der Geographie den Anfang machen. Figuren von Thieren, Gewächsen u. s. w. können damit zu gleicher Zeit verbunden werden; diese müssen die Geographie beleben. Die Geschichte aber müsste wohl erst später eintreten.

Was die Stärkung der Aufmerksamkeit anbetrifft: so ist zu bemerken, dass diese allgemein gestärkt werden muss. Eine starre Anheftung unserer Gedanken an ein Object ist nicht sowohl ein Talent, als vielmehr eine Schwäche unsers innern Sinnes, da er in diesem Falle unbiegsam ist, und sich nicht nach Gefallen anwenden lässt. Zerstreuung ist der Feind aller Erziehung. Das Gedächtniss aber beruht auf der Aufmerksamkeit.

Was aber die obern Verstandeskräfte betrifft: so kommt hier vor, die Cultur des Verstandes, der Urtheilskraft und der Vernunft. Den Verstand kann man im Anfange gewissermaassen auch passiv bilden, durch Anführung von Beispielen für die Regel, oder umgekehrt, durch Auffindung der Regel für die einzelnen Fälle. Die Urtheilskraft zeigt, welcher Gebrauch von dem Verstande zu machen ist. Er ist erforderlich, um, was man lernt, oder spricht, zu verstehen, und um nichts, ohne es zu verstehen, nachzusagen. Wie Mancher liest und hört etwas, ohne es, wenn er es auch glaubt, zu verstehen. Dazu gehören Bilder und Sachen.

Durch die Vernunft sieht man die Gründe ein. Aber man muss bedenken, dass hier von einer Vernunft die Rede ist, die noch geleitet wird. Sie muss also nicht immer räsonniren wollen, aber es muss auch ihr, über das, was die Begriffe übersteigt, nicht viel vorräsonnirt werden. Noch gilt es hier nicht die speculative Vernunft, sondern die Reflexion über das, was vorgeht, nach seinen Ursachen und Wirkungen. Es ist eine in ihrer Wirthschaft und Einrichtung praktische Vernunft.

Die Gemüthskräfte werden am besten dadurch cultivirt, wenn man das Alles selbst thut, was man leisten will, z. E. wenn man die grammatische Regel, die man gelernt hat, gleich in Ausübung bringt. Man versteht eine Landkarte am besten, wenn man sie selbst verfertigen kann. Das Verstehen hat zum grössesten Hülfsmittel das Hervorbringen. Man lernt das am gründlichsten, und behält das am besten, was man gleichsam aus sich selbst lernt. Nur wenige Menschen indessen sind das im Stande. Man nennt sie (αὐτοδίδακτοι) Autodidakten.

Bei der Ausbildung der Vernunft muss man Sokratisch verfahren. Sokrates nämlich, der sich die Hebamme der Kenntnisse seiner Zuhörer nannte, giebt in seinen Dialogen, die uns Plato gewissermaassen aufbehalten hat, Beispiele, wie man selbst bei alten Leuten Manches aus ihrer eigenen Vernunft hervorziehen kann. Vernunft braucht in vielen Stücken nicht von Kindern ausgeübt zu werden. Sie müssen nicht über Alles vernünfteln. Von dem, was sie wohlgezogen machen soll, brauchen sie nicht die Gründe zu wissen, sobald es aber die Pflicht betrifft, so müssen ihnen dieselben bekannt gemacht werden. Doch muss man überhaupt dahin sehen, dass man nicht Vernunfterkenntnisse in sie hineintrage, sondern dieselben aus ihnen heraushole. Die Sokratische Methode sollte bei der katechetischen die Regel ausmachen. Sie ist freilich etwas langsam, und es ist schwer, es so einzurichten, dass, indem man aus dem Einen die Erkenntnisse herausholt, die Andern auch etwas dabei lernen. Die mechanisch-katechetische Methode ist bei manchen Wissenschaften auch gut, z. E. bei dem Vortrage der geoffenbarten Religion. Bei der allgemeinen Religion hingegen muss man die Sokratische Methode benutzen. In Ansehung dessen nämlich, was historisch gelernt werden muss, empfiehlt sich die mechanisch-katechetische Methode vorzüglich.

Es gehört hierher auch die Bildung des Gefühls der Lust oder Unlust. Sie muss negativ seyn, das Gefühl selbst aber nicht verzärtelt werden. Hang zur Gemäch-

lichkeit ist für den Menschen schlimmer, als alle Übel des Lebens. Es ist daher äusserst wichtig, dass Kinder von Jugend auf arbeiten lernen. Kinder, wenn sie nur nicht schon verzärtelt sind, lieben wirklich Vergnügungen, die mit Strapazen verknüpft, Beschäftigungen, zu denen Kräfte erforderlich sind. In Ansehung dessen, was sie geniessen, muss man sie nicht leckerhaft machen, und sie nicht wählen lassen. Gemeinhin verziehen die Mütter ihre Kinder hierin und verzärteln sie überhaupt. Und doch bemerkt man, dass die Kinder, vorzüglich die Söhne, die Väter mehr, als die Mütter lieben. Dies kommt wohl daher, die Mütter lassen sie gar nicht herumspringen, herumlaufen, und dergl., aus Furcht, dass sie Schaden nehmen möchten. Der Vater, der sie schilt, auch wohl schlägt, wenn sie ungezogen gewesen sind, führt sie dagegen auch bisweilen ins Feld, und lässt sie da recht jungenmässig herumlaufen, spielen und fröhlich seyn.

Man glaubt, die Geduld der Kinder dadurch zu üben, dass man sie lange auf etwas warten lässt. Dies dürfte indessen eben nicht nöthig seyn. Wohl aber brauchen sie Geduld in Krankheiten u. dergl. Die Geduld ist zwiefach. Sie besteht entweder darin, dass man alle Hoffnung aufgiebt, oder darin, dass man neuen Muth fasst. Das erstere ist nicht nöthig, wenn man immer nur das Mögliche verlangt, und das letztere darf man immer, wenn man nur, was recht ist, begehrt. In Krankheiten aber verschlimmert die Hoffnungslosigkeit eben so viel, als der gute Muth zu verbessern im Stande ist. Wer diesen aber, in Beziehung auf seinen physischen oder moralischen Zustand noch zu fassen vermag, der giebt auch die Hoffnung nicht auf.

Kinder müssen auch nicht schüchtern gemacht werden. Das geschieht vornämlich dadurch, wenn man gegen sie mit Scheltworten ausfährt, und sie öfter beschämt. Hierher gehört besonders der Zuruf vieler Eltern: Pfui, schäme dich! Es ist gar nicht abzusehen, worüber die Kinder sich eigentlich sollten zu schämen haben, wenn sie z. E. den Finger in den Mund stecken u. dergl. Es ist nicht Ge-

brauch, nicht Sitte! das kann man ihnen sagen, aber nie muss man ihnen ein „Pfui, schäme dich!“ zurufen, als nur in dem Falle, dass sie lügen. Die Natur hat dem Menschen die Schamhaftigkeit gegeben, damit er sich, sobald er lügt, verrathe. Reden daher Eltern nie den Kindern von Scham vor, als wenn sie lügen, so behalten sie diese Schamröthe in Betreff des Lügens für ihre Lebenszeit. Wenn sie aber ohne Aufhören beschämt werden: so gründet das eine Schüchternheit, die ihnen weiterhin unabänderlich anklebt.

Der Wille der Kinder muss, wie schon oben gesagt, nicht gebrochen, sondern nur in der Art gelenkt werden, dass er den natürlichen Hindernissen nachgebe. Im Anfange muss das Kind freilich blindlings gehorchen. Es ist unnatürlich, dass das Kind durch sein Geschrei commandire, und der Starke einem Schwachen gehorche. Man muss daher nie den Kindern, auch in der ersten Jugend, auf ihr Geschrei willfahren, und sie dadurch etwas erzwingen lassen. Gemeinhin versehen es die Eltern hierin, und wollen es dadurch nachher wieder gut machen, dass sie den Kindern in späterer Zeit wieder Alles, um das sie bitten, abschlagen. Dies ist aber sehr verkehrt, ihnen ohne Ursache abzuschlagen, was sie von der Güte der Eltern erwarten, blos um ihnen Widerstand zu thun, und sie, die Schwächeren, die Übermacht der Elteren fühlen zu lassen.

Kinder werden verzogen, wenn man ihren Willen erfüllt, und ganz falsch erzogen, wenn man ihrem Willen und ihren Wünschen gerade entgegen handelt. Jenes geschieht gemeinhin so lange, als sie ein Spielwerk der Eltern sind, vornämlich in der Zeit, wenn sie zu sprechen beginnen. Aus dem Verziehen aber entspringt ein gar grosser Schade für das ganze Leben. Bei dem Entgegenhandeln gegen den Willen der Kinder verhindert man sie zugleich zwar daran, ihren Unwillen zu zeigen, was freilich geschehen muss, desto mehr aber toben sie innerlich. Die Art, nach der sie sich jetzt verhalten sollen, haben sie noch nicht kennen gelernt. — Die Regel, die man also

bei Kindern von Jugend auf beobachten muss, ist diese, dass man, wenn sie schreien, und man glaubt, dass ihnen etwas schade, ihnen zu Hülfe komme, dass man aber, wenn sie es aus blossem Unwillen thun, sie liegen lasse. Und ein gleiches Verfahren muss auch nachher unablässig eintreten. Der Widerstand, den das Kind in diesem Falle findet, ist ganz natürlich, und ist eigentlich negativ, indem man ihm nur nicht willfahrt. Manche Kinder erhalten dagegen wieder Alles von den Eltern, was sie nur verlangen, wenn sie sich aufs Bitten legen. Wenn man die Kinder Alles durch Schreien erhalten lässt, so werden sie boshaft, erhalten sie aber Alles durch Bitten, so werden sie weichlich. Findet daher keine erhebliche Ursache des Gegentheils statt: so muss man die Bitte des Kindes erfüllen. Findet man aber Ursache, sie nicht zu erfüllen: so muss man sich auch nicht durch vieles Bitten bewegen lassen. Eine jede abschlägige Antwort muss unwiderruflich seyn. Sie hat dann zunächst den Effect, dass man nicht öfter abschlagen darf.

Gesetzt es wäre, was man doch nur äusserst selten annehmen kann, bei dem Kinde natürliche Anlage zum Eigensinne vorhanden: so ist es am besten, in der Art zu verfahren, dass, wenn es uns nichts zu Gefallen thut, wir auch ihm wieder nichts zu Gefallen thun. — Brechung des Willens bringt eine sklavische Denkungsart, natürlicher Widerstand dagegen Lenksamkeit zuwege.

Die moralische Cultur muss sich gründen auf Maximen, nicht auf Disciplin. Diese verhindert die Unarten, jene bildet die Denkungsart. Man muss dahin sehen, dass das Kind sich gewöhne, nach Maximen, und nicht nach gewissen Triebfedern zu handeln. Durch Disciplin bleibt nur eine Angewohnheit übrig, die doch auch mit den Jahren verlöscht. Nach Maximen soll das Kind handeln lernen, deren Billigkeit es selbst einsieht. Dass dies bei jungen Kindern schwer zu bewirken, und die moralische Bildung daher auch die meisten Einsichten von Seiten der Eltern und der Lehrer erfordere, sieht man leicht ein.

Wenn das Kind z. E. lügt, muss man es nicht bestrafen, sondern ihm mit Verachtung begegnen, ihm sagen, dass man ihm in Zukunft nicht glauben werde, und dergl. Bestraft man das Kind aber, wenn es Böses thut, und belohnt es, wenn es Gutes thut, so thut es Gutes, um es gut zu haben. Kommt es nachher in die Welt, wo es nicht so zugeht, wo es Gutes thun kann, ohne eine Belohnung, und Böses, ohne Strafe zu empfangen: so wird aus ihm ein Mensch, der nur sieht, wie er gut in der Welt fortkommen kann, und gut oder böse ist, je nachdem er es am zuträglichsten findet. —

Die Maximen müssen aus dem Menschen selbst entstehen. Bei der moralischen Cultur soll man schon frühe den Kindern Begriffe beizubringen suchen von dem, was gut oder böse ist. Wenn man Moralität gründen will: so muss man nicht strafen. Moralität ist etwas so Heiliges und Erhabenes, dass man sie nicht so wegwerfen und mit Disciplin in einen Rang setzen darf. Die erste Bemühung bei der moralischen Erziehung ist, einen Charakter zu gründen. Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln. Im Anfange sind es Schulmaximen, und nachher Maximen der Menschheit. Im Anfange gehorcht das Kind Gesetzen. Maximen sind auch Gesetze, aber subjective; sie entspringen aus dem eignen Verstande des Menschen. Keine Übertretung des Schulgesetzes aber muss ungestraft hingehen, obwohl die Strafe immer der Übertretung angemessen seyn muss.

Wenn man bei Kindern einen Charakter bilden will, so kommt es viel darauf an, dass man ihnen in allen Dingen einen gewissen Plan, gewisse Gesetze bemerkbar mache, die auf das genaueste befolgt werden müssen. So setzt man ihnen z. E. eine Zeit zum Schlafe, zur Arbeit, zur Ergötzung fest, und diese muss man dann auch nicht verlängern oder verkürzen. Bei gleichgültigen Dingen kann man Kindern die Wahl lassen, nur müssen sie das, was sie sich einmal zum Gesetze gemacht haben, nachher immer befolgen. — Man muss bei Kindern aber nicht den

Charakter eines Bürgers, sondern den Charakter eines Kindes bilden.

Menschen, die sich nicht gewisse Regeln vorgesetzt haben, sind unzuverlässig, man weiss sich oft nicht in sie zu finden, und man kann nie recht wissen, wie man mit ihnen daran ist. Zwar tadelt man Leute häufig, die immer nach Regeln handeln, z. E. den Mann, der, nach der Uhr, jeder Handlung eine gewisse Zeit festgesetzt hat, aber oft ist dieser Tadel unbillig, und diese Abgemessenheit, ob sie gleich nach Peinlichkeit aussieht, eine Disposition zum Charakter.

Zum Charakter eines Kindes, besonders eines Schülers, gehört vor allen Dingen Gehorsam. Dieser ist zwiefach, erstens: ein Gehorsam gegen den absoluten, dann zweitens aber auch gegen den für vernünftig und gut erkannten Willen eines Führers. Der Gehorsam kann abgeleitet werden aus dem Zwange, und dann ist er absolut, oder aus dem Zutrauen, und dann ist er von der andern Art. Dieser freiwillige Gehorsam ist sehr wichtig; jener aber auch äusserst nothwendig, indem er das Kind zur Erfüllung solcher Gesetze vorbereitet, die es künftighin, als Bürger, erfüllen muss, wenn sie ihm auch gleich nicht gefallen.

Kinder müssen daher unter einem gewissen Gesetze der Nothwendigkeit stehen. Dieses Gesetz aber muss ein allgemeines seyn, worauf man besonders in Schulen zu sehen hat. Der Lehrer muss unter mehreren Kindern keine Prädilection, keine Liebe des Vorzuges gegen ein Kind besonders zeigen. Denn das Gesetz hört sonst auf, allgemein zu seyn. Sobald das Kind sieht, dass sich nicht alle übrige auch demselben Gesetze unterwerfen müssen, so wird es aufsätzig.

Man redet immer so viel davon, Alles müsse den Kindern in der Art vorgestellt werden, dass sie es aus Neigung thäten. In manchen Fällen ist das freilich gut, aber Vieles muss man ihnen auch als Pflicht vorschreiben. Dieses hat nachher grossen Nutzen für das ganze Leben.

Denn bei öffentlichen Abgaben, bei Arbeiten des Amtes und in vielen andern Fällen kann uns nur die Pflicht, nicht die Neigung leiten. Gesetzt das Kind sähe die Pflicht auch nicht ein, so ist es doch so besser, und, dass etwas seine Pflicht als Kind sey, sieht es doch wohl ein, schwerer aber, dass etwas seine Pflicht als Mensch sey. Könnte es dieses auch einsehen, welches aber erst bei zunehmenden Jahren möglich ist: so wäre der Gehorsam noch vollkommner.

Alle Übertretung eines Gebotes bei einem Kinde ist eine Ermangelung des Gehorsams, und diese zieht Strafe nach sich. Auch bei einer unachtsamen Übertretung des Gebotes ist Strafe nicht unnöthig. Diese Strafe ist entweder physisch oder moralisch.

Moralisch straft man, wenn man der Neigung, geehrt und geliebt zu werden, die Hülfsmittel der Moralität sind, Abbruch thut, z. E. wenn man das Kind beschämt, ihm frostig und kalt begegnet. Diese Neigungen müssen so viel als möglich erhalten werden. Daher ist diese Art zu strafen die beste; weil sie der Moralität zu Hülfe kommt, z. E. wenn ein Kind lügt, so ist ein Blick der Verachtung Strafe genug, und die zweckmässigste Strafe.

Physische Strafen bestehen entweder in Verweigerungen des Begehrten, oder in Zufügung der Strafen. Die erstere Art derselben ist mit der moralischen verwandt, und ist negativ. Die andern Strafen müssen mit Behutsamkeit ausgeübt werden, damit nicht eine *indoles servilis* entspringe. Dass man Kindern Belohnungen ertheilt, taugt nicht, sie werden dadurch eigennützig, und es entspringt daraus eine *indoles mercenaria*.

Der Gehorsam ist ferner entweder Gehorsam des Kindes, oder des angehenden Jünglings. Bei der Übertretung desselben erfolgt Strafe. Diese ist entweder eine wirklich natürliche Strafe, die sich der Mensch selbst durch sein Betragen zuzieht, z. E. dass das Kind, wenn es zu viel isst, krank wird, und diese Strafen sind die besten, denn der Mensch erfährt sie sein ganzes Leben hindurch,

und nicht blos als Kind; oder aber die Strafe ist künstlich. Die Neigung, geachtet und geliebt zu werden, ist ein sicheres Mittel, die Züchtigungen in der Art einzurichten, dass sie dauerhaft sind. Physische Strafen müssen blos Ergänzungen der Unzulänglichkeit der moralischen seyn. Wenn moralische Strafen gar nicht mehr helfen, und man schreitet dann zu physischen fort, so wird durch diese doch kein guter Charakter mehr gebildet werden. Anfänglich aber muss der physische Zwang den Mangel der Überlegung der Kinder ersetzen.

Strafen, die mit dem Merkmale des Zornes verrichtet werden, wirken falsch. Kinder sehen sie dann nur als Folgen, sich selbst aber als Gegenstände des Affectes eines Andern an. Überhaupt müssen Strafen den Kindern immer mit der Behutsamkeit zugefügt werden, dass sie sehen, dass blos ihre Besserung der Endzweck derselben sey. Die Kinder, wenn sie gestraft sind, sich bedanken, sie die Hände küssen lassen, u. dergl. ist thöricht, und macht die Kinder sklavisch. Wenn physische Strafen oft wiederholt werden, bilden sie einen Starrkopf, und strafen Eltern ihre Kinder des Eigensinnes wegen, so machen sie sie nur noch immer eigensinniger. — Das sind auch nicht immer die schlechtesten Menschen, die störrisch sind, sondern sie geben gütigen Vorstellungen öfters leicht nach.

Der Gehorsam des angehenden Jünglings ist unterschieden von dem Gehorsam des Kindes. Er besteht in der Unterwerfung unter die Regeln der Pflicht. Aus Pflicht etwas thun, heisst: der Vernunft gehorchen. Kindern etwas von Pflicht zu sagen, ist vergebliche Arbeit. Zuletzt sehen sie dieselbe als etwas an, auf dessen Übertretung die Ruthe folgt. Das Kind könnte durch blosse Instincte geleitet werden, sobald es aber erwächst, muss der Begriff der Pflicht dazutreten. Auch die Scham muss nicht gebraucht werden bei Kindern, sondern erst in den Jünglingsjahren. Sie kanu nämlich nur dann erst statt finden, wenn der Ehrbegriff bereits Wurzel gefasst hat.

Ein zweiter Hauptzug in der Gründung des Charakters der Kinder ist Wahrhaftigkeit. Sie ist der Grundzug und das Wesentliche eines Charakters. Ein Mensch, der lügt, hat gar keinen Charakter, und hat er etwas Gutes an sich, so rührt dies blos von seinem Temperamente her. Manche Kinder haben einen Hang zum Lügen, der gar oft von einer lebhaften Einbildungskraft muss hergeleitet werden. Des Vaters Sache ist es, darauf zu sehen, dass sich die Kinder dessen entwöhnen; denn die Mütter achten es gemeiniglich für eine Sache von keiner, oder doch nur geringen Bedeutung; ja sie finden darin oft einen, ihnen selbst schmeichelhaften Beweis der vorzüglichen Anlagen und Fähigkeiten ihrer Kinder. Hier nun ist der Ort, von der Scham Gebrauch zu machen, denn hier begreift es das Kind wohl. Die Schamröthe verräth uns, wenn wir lügen, aber ist nicht immer ein Beweis davon. Oft erröthet man über die Unverschämtheit eines Andern, uns einer Schuld zu zeihen. Unter keiner Bedingung muss man durch Strafen die Wahrheit von Kindern zu erzwingen suchen, ihre Lüge müsste denn gleich Nachtheil nach sich ziehen, und dann werden sie des Nachtheils wegen gestraft. Entziehung der Achtung ist die einzig zweckmässige Strafe der Lüge.

Auch lassen sich die Strafen in negative und positive Strafen abtheilen, deren erstere bei Faulheit oder Unsittlichkeit eintreten würden, z. E. bei der Lüge, bei Unwillfährigkeit und Unvertragsamkeit. Die positiven Strafen aber gelten für boshaften Unwillen. Vor allen Dingen aber muss man sich hüten, den Kindern etwas nachzutragen.

Ein dritter Zug im Charakter eines Kindes muss Geselligkeit seyn. Es muss auch mit Andern Freundschaft halten und nicht immer für sich allein seyn. Manche Lehrer sind zwar in Schulen dawider; das aber ist sehr unrecht. Kinder sollen sich vorbereiten zu dem süssesten Genusse des Lebens. Lehrer müssen aber keines derselben seiner Talente, sondern nur seines Charakters wegen

vorziehen, denn sonst entsteht eine Missgunst, die der Freundschaft zuwider ist.

Kinder müssen auch offenherzig seyn, und so heiter in ihren Blicken, wie die Sonne. Das fröhliche Herz allein ist fähig, Wohlgefallen am Guten zu empfinden. Eine Religion, die den Menschen finster macht, ist falsch; denn er muss Gott mit frohem Herzen und nicht aus Zwang dienen. Das fröhliche Herz muss nicht immer strenge im Schulzwange gehalten werden, denn in diesem Falle wird es bald niedergeschlagen. Wenn es Freiheit hat, so erholt es sich wieder. Dazu dienen gewisse Spiele, bei denen es Freiheit hat, und wo das Kind sich bemüht, immer dem Andern etwas zuvor zu thun. Alsdann wird die Seele wieder heiter. Viele Leute denken, ihre Jugendjahre seyen die besten und die angenehmsten ihres Lebens gewesen. Aber dem ist wohl nicht so. Es sind die beschwerlichsten Jahre, weil man da sehr unter der Zucht ist, selten einen eigentlichen Freund, und noch seltener Freiheit haben kann. Schon Horaz sagt: *Multa tulit, fecitque puer, sudavit et alsit.* —

Kinder müssen nur in solchen Dingen unterrichtet werden, die sich für ihr Alter schicken. Manche Eltern freuen sich, wenn ihre Kinder frühzeitig altklug reden können. Aus solchen Kindern wird aber gemeiniglich nichts. Ein Kind muss nur klug seyn, wie ein Kind. Es muss kein blinder Nachäffer werden. Ein Kind aber, das mit altklugen Sittensprüchen versehen ist, ist ganz ausser der Bestimmung seiner Jahre, und es äffet nach. Es soll nur den Verstand eines Kindes haben, und sich nicht zu frühe sehen lassen. Ein solches Kind wird nie ein Mann von Einsichten und von aufgeheitertem Verstande werden. Eben so unausstehlich ist es, wenn ein Kind schon alle Moden mitmachen will, z. E. wenn es frisirt seyn, Handkrausen, auch wohl gar eine Tabaksdose bei sich tragen will. Es bekommt dadurch ein affectirtes Wesen, das einem Kinde

nicht ansteht. Eine gesittete Gesellschaft ist ihm eine Last, und das Wackere eines Mannes fehlt ihm am Ende gänzlich. Eben daher muss man denn aber auch der Eitelkeit frühzeitig in ihm entgegenarbeiten, oder richtiger gesagt, ihm nicht Veranlassung geben, eitel zu werden. Das geschieht aber, wenn man Kindern schon frühe davon vorschwatzt, wie schön sie sind, wie allerliebst ihnen dieser oder jener Putz stehe, oder wenn man ihnen diesen als Belohnung verspricht und ertheilt. Putz taugt für Kinder nicht. Ihre reinliche und schlechte Bekleidung müssen sie nur als Nothdurft erhalten. Aber auch die Eltern müssen für sich keinen Werth darauf setzen, sich nicht spiegeln, denn hier, wie überall, ist das Beispiel allmächtig, und befestigt oder vernichtet die gute Lehre.

B. Von der praktischen Erziehung.

Zu der praktischen Erziehung gehört 1. Geschicklichkeit, 2. Weltklugheit, 3. Sittlichkeit. Was die Geschicklichkeit anbetrifft, so muss man darauf sehen, dass sie gründlich und nicht flüchtig sey. Man muss nicht den Schein annehmen, als hätte man Kenntnisse von Dingen, die man doch nachher nicht zu Stande bringen kann. Die Gründlichkeit muss in der Geschicklichkeit statt finden, und allmälig zur Gewohnheit in der Denkungsart werden. Sie ist das Wesentliche zu dem Charakter eines Mannes. Geschicklichkeit gehört für das Talent.

Was die Weltklugheit betrifft: so besteht sie in der Kunst, unsere Geschicklichkeit an den Mann zu bringen. d. h. wie man die Menschen zu seiner Absicht gebrauchen kann. Dazu ist mancherlei nöthig. Eigentlich ist es das Letzte am Menschen; dem Werthe nach aber nimmt es die zweite Stelle ein.

Wenn das Kind der Weltklugheit überlassen werden soll: so muss es sich verhehlen und undurchdringlich machen, den Andern aber durchforschen können. Vorzüglich muss es sich in Ansehung seines Charakters verhehlen. Die

Kunst des äussern Scheines ist der Anstand. Und diese Kunst muss man besitzen. Andere zu durchforschen ist schwer, aber man muss diese Kunst nothwendig verstehen, sich selbst dagegen undurchdringlich machen. Dazu gehört das Dissimuliren, d. h. die Zurückhaltung seiner Fehler, und jener äussere Schein. Das Dissimuliren ist nicht allemal Verstellung, und kann bisweilen erlaubt seyn, aber es grenzt doch nahe an Unlauterkeit. Die Verhehlung ist ein trostloses Mittel. Zur Weltklugheit gehört, dass man nicht gleich auffahre; man muss aber auch nicht gar zu lässig seyn. Man muss also nicht heftig, aber doch wacker seyn. Wacker ist noch unterschieden von heftig. Ein Wackerer *(strenuus)* ist der, der Lust zum Wollen hat. Dieses gehört zur Mässigung des Affects. Die Weltklugheit ist für das Temperament.

Sittlichkeit ist für den Charakter. *Sustine et abstine*, ist die Vorbereitung zu einer weisen Mässigkeit. Wenn man einen guten Charakter bilden will: so muss man erst die Leidenschaften wegräumen. Der Mensch muss sich in Betreff seiner Neigungen so gewöhnen, dass sie nicht zu Leidenschaften werden, sondern er muss lernen, etwas zu entbehren, wenn es ihm abgeschlagen wird. *Sustine* heisst, erdulde, und gewöhne dich zu ertragen!

Es wird Muth und Neigung erfordert, wenn man etwas entbehren lernen will. Man muss abschlägige Antworten, Widerstand u. s. w. gewohnt werden.

Zum Temperamente gehört Sympathie. Eine sehnsuchtvolle, schmachtende Theilnehmung muss bei Kindern verhütet werden. Theilnehmung ist wirklich Empfindsamkeit; sie stimmt nur mit einem solchen Charakter überein, der empfindsam ist. Sie ist noch vom Mitleiden unterschieden, und ein Übel, das darin besteht, eine Sache blos zu bejammern. Man sollte den Kindern ein Taschengeld geben, von dem sie Nothleidenden Gutes thun könnten, da würde man sehen, ob sie mitleidig sind, oder nicht; wenn sie aber immer nur von dem Gelde ihrer Eltern freigebig sind, so fällt dies weg.

Der Ausspruch: *festina lente*, deutet eine immerwährende Thätigkeit an, bei der man sehr eilen muss, damit man viel lerne, d. h. *festina*. Man muss aber auch mit Grund lernen, und also Zeit bei Jedem gebrauchen, d. h. *lente*. Es ist nun die Frage, welches vorzuziehen sey, ob man einen grossen Umfang von Kenntnissen haben soll, oder nur einen kleineren, der aber gründlich ist? Es ist besser wenig, aber dieses Wenige gründlich zu wissen, als viel und obenhin, denn endlich wird man doch das Seichte in diesem letztern Falle gewahr. Aber das Kind weiss ja nicht, in welche Umstände es kommen kann, um diese oder jene Kenntnisse zu brauchen, und daher ist es wohl am besten, dass es von Allem etwas Gründliches wisse, denn sonst betrügt und verblendet es Andere mit seinen obenhin gelernten Kenntnissen.

Das letzte ist die Gründung des Charakters. Dieser besteht in dem festen Vorsatze, etwas thun zu wollen, und dann auch in der wirklichen Ausübung desselben. *Vir propositi tenax*, sagt Horaz, und das ist ein guter Charakter! z. E. wenn ich Jemandem etwas versprochen habe, so muss ich es auch halten, gesetzt gleich, dass es mir Schaden brächte. Denn ein Mann, der sich etwas vorsetzt, es aber nicht thut, kann sich selbst nicht mehr trauen, z. E. wenn Jemand es sich vornimmt, immer frühe aufzustehen, um zu studieren, oder dies oder jenes zu thun, oder um einen Spaziergang zu machen, und sich im Frühlinge nun damit entschuldigt, dass es noch des Morgens zu kalt sey, und es ihm schaden könne; im Sommer aber, dass es so sich gut schlafen lasse, und der Schlaf ihm angenehm sey, und so seinen Vorsatz immer von einem Tage zum andern verschiebt: so traut er sich am Ende selbst nicht mehr.

Das, was wider die Moral ist, wird von solchen Vorsätzen ausgenommen. Bei einem bösen Menschen ist der Charakter sehr schlimm, aber hier heisst er auch schon Hartnäckigheit, obgleich es doch gefällt, wenn er seine Vorsätze ausführt und standhaft ist, wenn es gleich besser wäre, dass er sich so im Guten zeigte.

Von Jemandem, der die Ausübung seiner Vorsätze immer verschiebt, ist nicht viel zu halten. Die sogenannte künftige Bekehrung ist von der Art. Denn der Mensch, der immer lasterhaft gelebt hat, und in einem Augenblicke bekehrt werden will, kann unmöglich dahin gelangen, indem doch nicht sogleich ein Wunder geschehen kann, dass er auf einmal das werde, was jener ist, der sein ganzes Leben gut angewandt und immer rechtschaffen gedacht hat. Eben daher ist denn auch nichts von Wallfahrten, Kasteiungen und Fasten zu erwarten; denn es lässt sich nicht absehen, was Wallfahrten und andere Gebräuche dazu beitragen können, um aus einem lasterhaften auf der Stelle einen edlen Menschen zu machen.

Was soll es zur Rechtschaffenheit und Besserung, wenn man am Tage fastet, und in der Nacht noch einmal soviel dafür geniesst, oder seinem Körper eine Büssung auflegt, die zur Veränderung der Seele nichts beitragen kann,

Um in den Kindern einen moralischen Charakter zu begründen, müssen wir Folgendes merken:

Man muss ihnen die Pflichten, die sie zu erfüllen haben, so viel als möglich, durch Beispiele und Anordnungen beibringen. Die Pflichten, die das Kind zu thun hat, sind doch nur gewöhnliche Pflichten, gegen sich selbst und gegen Andere. Diese Pflichten müssen also aus der Natur der Sache gezogen werden. Wir haben hier daher näher zu betrachten:

a. die Pflichten gegen sich selbst. Diese bestehen nicht darin, dass man sich eine herrliche Kleidung anschaffe, prächtige Mahlzeiten halte u. s. w., obgleich Alles reinlich seyn muss. Nicht darin, dass man seine Begierden und Neigungen zu befriedigen suche, denn man muss im Gegentheile sehr mässig und enthaltsam seyn, sondern, dass der Mensch in seinem Innern eine gewisse Würde habe, die ihn vor allen Geschöpfen adelt, und seine Pflicht ist es, diese Würde der Menschheit in seiner eigenen Person nicht zu verleugnen.

Die Würde der Menschheit aber verleugnen wir, wenn wir z. E. uns dem Trunke ergeben, unnatürliche Sünden begehen, alle Arten von Unmässigkeit ausüben u. s. w., welches Alles den Menschen weit unter die Thiere erniedrigt. Ferner, wenn ein Mensch sich kriechend gegen Andere beträgt, immer Complimente macht, um sich durch ein so unwürdiges Benehmen, wie er wähnt, einzuschmeicheln, so ist auch dieses wider die Würde der Menschheit.

Die Würde des Menschen würde sich auch dem Kinde schon an ihm selbst bemerkbar machen lassen, z. E. im Falle der Unreinlichkeit, die wenigstens doch der Menschheit unanständig ist. Das Kind kann sich aber wirklich auch unter die Würde der Menschheit durch die Lüge erniedrigen, indem es doch schon zu denken, und seine Gedanken Andern mitzutheilen vermag. Das Lügen macht den Menschen zum Gegenstande der allgemeinen Verachtung und ist ein Mittel, ihm bei sich selbst die Achtung und Glaubwürdigkeit zu rauben, die Jeder für sich haben sollte.

b. Die Pflichten gegen Andere. Die Ehrfurcht und Achtung für das Recht der Menschen muss dem Kinde schon sehr frühe beigebracht werden, und man muss sehr darauf sehen, dass es dieselbe in Ausübung bringe; z. E. wenn ein Kind einem andern ärmern Kinde begegnet, und es dieses stolz aus dem Wege, oder von sich stösst, ihm einen Schlag giebt u. s. w., so muss man nicht sagen: Thue das nicht, es thut dem Andern wehe; sey doch mitleidig! es ist ja ein armes Kind u. s. w.; sondern man muss ihm selbst wieder eben so stolz und fühlbar begegnen, weil sein Benehmen dem Rechte der Menschheit zuwider war. Grossmuth aber haben die Kinder eigentlich noch gar nicht. Das kann man z. E. daraus ersehen, dass, wenn Eltern ihrem Kinde befehlen, es solle von seinem Butterbrote einem andern die Hälfte abgeben, ohne dass es aber deshalb nachher um so mehr wieder von ihnen erhält: so thut es dieses entweder gar nicht, oder doch sehr selten und ungerne. Auch kann man ja dem Kinde ohnedies nicht

viel von Grossmuth vorsagen, weil es noch Nichts in seiner Gewalt hat.

Viele haben den Abschnitt der Moral, der die Lehre von den Pflichten gegen sich selbst enthält, ganz übersehen, oder falsch erklärt, wie Crugott. Die Pflicht gegen sich selbst aber besteht, wie gesagt, darin, dass der Mensch die Würde der Menschheit in seiner eignen Person bewahre. Er tadelt sich, wenn er die Idee der Menschheit vor Augen hat. Er hat ein Original in seiner Idee, mit dem er sich vergleicht. Wenn die Zahl der Jahre anwächst, wenn die Neigung zum Geschlechte sich zu regen beginnt, dann ist der kritische Zeitpunct, in dem die Würde des Menschen allein im Stande ist, den Jüngling in Schranken zu halten. Frühe muss man aber dem Jünglinge Winke geben, wie er sich vor diesem oder jenem zu bewahren habe.

Unsern Schulen fehlt fast durchgängig etwas, was doch sehr die Bildung der Kinder zur Rechtschaffenheit befördern würde, nämlich ein Katechismus des Rechts. Er müsste Fälle enthalten, die populär wären, sich im gemeinen Leben zutragen, und bei denen immer die Frage ungesucht einträte: ob etwas recht sey oder nicht? z. E. wenn Jemand, der heute seinem Creditor bezahlen soll, durch den Anblick eines Nothleidenden gerührt wird und ihm die Summe, die er schuldig ist und nun bezahlen sollte, hingiebt: ist das recht oder nicht? Nein! es ist unrecht, denn ich muss frei seyn, wenn ich Wohlthaten thun will. Und, wenn ich das Geld dem Armen gebe, so thue ich ein verdienstliches Werk; bezahle ich aber meine Schuld, so thue ich ein schuldiges Werk. Ferner, ob wohl eine Nothlüge erlaubt sey? Nein! es ist kein einziger Fall gedenkbar, in dem sie Entschuldigung verdiente, am wenigsten vor Kindern, die sonst jede Kleinigkeit für eine Noth ansehen, und sich öfters Lügen erlauben würden. Gäbe es nun ein solches Buch schon, so könnte man mit vielem Nutzen, täglich eine Stunde dazu aussetzen, die Kinder das Recht der Menschen, diesen Augapfel Gottes auf Erden, kennen und zu Herzen nehmen zu lehren. —

Was die Verbindlichkeit zum Wohlthun betrifft: so ist sie nur eine unvollkommene Verbindlichkeit. Man muss nicht sowohl das Herz der Kinder weich machen, dass es von dem Schicksale des Andern afficirt werde, als vielmehr wacker. Es sey nicht voll Gefühl, sondern voll von der Idee der Pflicht. Viele Personen wurden in der That hartherzig, weil sie, da sie vorher mitleidig gewesen waren, sich oft betrogen sahen. Einem Kinde das Verdienstliche der Handlungen begreiflich machen zu wollen, ist umsonst. Geistliche fehlen sehr oft darin, dass sie die Werke des Wohlthuns als etwas Verdienstliches vorstellen. Ohne daran zu denken, dass wir in Rücksicht auf Gott nie mehr, als unsere Schuldigkeit thun können, so ist es auch nur unsere Pflicht, dem Armen Gutes zu thun. Denn die Ungleichheit des Wohlstandes der Menschen kommt doch nur von gelegentlichen Umständen her. Besitze ich also ein Vermögen, so habe ich es auch nur dem Ergreifen dieser Umstände, das entweder mir selbst oder meinem Vorgänger geglückt ist, zu danken, und die Rücksicht auf das Ganze bleibt doch immer dieselbe.

Der Neid wird erregt, wenn man ein Kind aufmerksam darauf macht, sich nach dem Werthe Anderer zu schätzen. Es soll sich vielmehr nach den Begriffen seiner Vernunft schätzen. Daher ist die Demuth eigentlich nichts anders, als eine Vergleichung seines Werthes mit der moralischen Vollkommenheit. So lehrt z. E. die christliche Religion nicht sowohl die Demuth, als sie vielmehr den Menschen demüthig macht, weil er sich ihr zufolge mit dem höchsten Muster der Vollkommenheit vergleichen muss. Sehr verkehrt ist es, die Demuth darein zu setzen, dass man sich geringer schätze, als Andre. — Sieh, wie das und das Kind sich aufführt! u. dergl. Ein Zuruf der Art bringt eine nur sehr unedle Denkungsart hervor. Wenn der Mensch seinen Werth nach Andern schätzt, so sucht er entweder sich über den Andern zu erheben, oder den Werth des Andern zu verringern. Dieses Letztere aber ist Neid. Man sucht dann immer nur dem Andern eine Vergehung

anzudichten; denn wäre der nicht da, so könnte man auch nicht mit ihm verglichen werden, so wäre man der beste. Durch den übel angebrachten Geist der Ämulation wird nur Neid erregt. Der Fall, in dem die Ämulation noch zu etwas dienen könnte, wäre der, Jemanden von der Thunlichkeit einer Sache zu überzeugen, z. E. wenn ich von dem Kinde ein gewisses Pensum gelernt fordere, und ihm zeige, dass Andre es leisten können.

Man muss auf keine Weise ein Kind das andre beschämen lassen. Allen Stolz, der sich auf Vorzüge des Glückes gründet, muss man zu vermeiden suchen. Zu gleicher Zeit muss man aber suchen, Freimüthigkeit bei den Kindern zu begründen. Sie ist ein bescheidenes Zutrauen zu sich selbst. Durch sie wird der Mensch in den Stand gesetzt, alle seine Talente geziemend zu zeigen. Sie ist wohl zu unterscheiden von der Dummdreistigkeit, die in der Gleichgültigkeit gegen das Urtheil Anderer besteht.

Alle Begierden des Menschen sind entweder formal (Freiheit und Vermögen), oder material (auf ein Object bezogen), Begierden des Wahnes oder des Genusses, oder endlich sie beziehen sich auf die blosse Fortdauer von beiden, als Elemente der Glückseligkeit.

Begierden der ersten Art sind Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht. Die der zweiten, Genuss des Geschlechtes (Wollust), der Sache (Wohlleben), oder der Gesellschaft (Geschmack an Unterhaltung). Begierden der dritten Art endlich sind Liebe zum Leben, zur Gesundheit, zur Gemächlichkeit (in der Zukunft, Sorgenfreiheit).

Laster aber sind entweder, die der Bosheit, oder der Niederträchtigkeit, oder der Eingeschränktheit. Zu den erstern gehören: Neid, Undankbarkeit und Schadenfreude; zu denen der zweiten Art: Ungerechtigkeit, Untreue (Falschheit), Liederlichkeit, sowohl im Verschwenden der Güter, als der Gesundheit (Unmässigkeit) und der Ehre. Laster der dritten Art sind: Lieblosigkeit, Kargheit, Trägheit (Weichlichkeit).

Die Tugenden sind entweder Tugenden des Verdienstes, oder blos der Schuldigkeit, oder der Unschuld.

Zu den erstern gehört: Grossmuth (in Selbstüberwindung, sowohl der Rache, als der Gemächlichkeit und der Habsucht), Wohlthätigkeit, Selbstbeherrschung; zu den zweiten: Redlichkeit, Anständigkeit und Friedfertigkeit; zu den dritten endlich: Ehrlichkeit, Sittsamkeit und Genügsamkeit.

Ob aber der Mensch nun von Natur moralisch gut oder böse ist? Keines von beiden, denn er ist von Natur gar kein moralisches Wesen; er wird dieses nur, wenn seine Vernunft sich bis zu den Begriffen der Pflicht und des Gesetzes erhebt. Man kann indessen sagen, dass er ursprünglich Anreize zu allen Lastern in sich habe, denn er hat Neigungen und Instincte, die ihn anregen, ob ihn gleich die Vernunft zum Gegentheile treibt. Er kann daher nur moralisch gut werden durch Tugend, also aus Selbstzwang, ob er gleich ohne Anreize unschuldig seyn kann.

Laster entspringen meistens daraus, dass der gesittete Zustand der Natur Gewalt thut, und unsre Bestimmung als Menschen ist doch, aus dem rohen Naturstande als Thier herauszutreten. Vollkommne Kunst wird wieder zur Natur.

Es beruht alles bei der Erziehung darauf, dass man überall die richtigen Gründe aufstelle und den Kindern begreiflich und annehmlich mache. Sie müssen lernen, die Verabscheuung des Ekels und der Ungereimtheit an die Stelle der des Hasses zu setzen; innern Abscheu, statt des äussern vor Menschen und der göttlichen Strafen, Selbstschätzung und innere Würde, statt der Meinung der Menschen, — innern Werth der Handlung und des Thun, statt der Worte, und Gemüthsbewegung, — Verstand, statt des Gefühles, — und Fröhlichkeit und Frömmigkeit bei guter Laune, statt der grämischen, schüchternen und finstern Andacht eintreten zu lassen.

Vor allen Dingen aber muss man sie auch davor bewahren, dass sie die *merita fortunae* nie zu hoch anschlagen.

Was die Erziehung der Kinder in Absicht der Religion anbetrifft, so ist zuerst die Frage: ob es thunlich sey, frühe den Kindern Religionsbegriffe beizubringen? Hierüber ist sehr viel in der Pädagogik gestritten worden. Religionsbegriffe setzen allemal einige Theologie voraus. Sollte nun der Jugend, die die Welt, die sich selbst noch nicht kennt, wohl eine Theologie können beigebracht werden? Sollte die Jugend, die die Pflicht noch nicht kennt, eine unmittelbare Pflicht gegen Gott zu begreifen im Stande seyn? So viel ist gewiss, dass, wenn es thunlich wäre, dass Kinder keine Handlungen der Verehrung des höchsten Wesens mit ansähen, selbst nicht einmal den Namen Gottes hörten, es der Ordnung der Dinge angemessen wäre, sie erst auf die Zwecke und auf das, was dem Menschen ziemt, zu führen, ihre Beurtheilungskraft zu schärfen, sie von der Ordnung und Schönheit der Naturwerke zu unterrichten, dann noch eine erweiterte Kenntniss des Weltgebäudes hinzuzufügen, und hierauf erst den Begriff eines höchsten Wesens, eines Gesetzgebers, ihnen zu eröffnen. Weil dies aber nach unserer jetzigen Lage nicht möglich ist, so würde, wenn man ihnen erst spät von Gott etwas beibringen wollte, sie ihn aber doch nennen hörten, und sogenannte Diensterweisungen gegen ihn mit ansähen, dieses entweder Gleichgültigkeit, oder verkehrte Begriffe bei ihnen hervorbringen, z. E. eine Furcht vor der Macht desselben. Da es nun aber zu besorgen ist, dass sich diese in die Phantasie der Kinder einnisten möchte: so muss man, um sie zu vermeiden, ihnen frühe Religionsbegriffe beizubringen suchen. Doch muss dies nicht Gedächtnisswerk, blosse Nachahmung und alleiniges Affenwerk seyn, sondern der Weg, den man wählt, muss immer der Natur angemessen seyn. Kinder werden, auch ohne abstracte Begriffe von Pflicht, von Verbindlichkeiten, von Wohl- oder Übelverhalten zu haben, einsehen, dass ein Gesetz der Pflicht vorhanden sey, dass nicht die Behaglichkeit, der Nutzen und dergl. sie bestimmen solle, sondern etwas Allgemeines, das sich nicht nach den Launen der Men-

schen richtet. Der Lehrer selbst aber muss sich diesen Begriff machen.

Zuvörderst muss man alles der Natur, nachher diese selbst aber Gott zuschreiben, wie z. E. erstlich Alles auf Erhaltung der Arten und deren Gleichgewicht angelegt worden, aber von weitem zugleich auch auf den Menschen, damit er sich selbst glücklich mache.

Der Begriff von Gott dürfte am besten zuerst analogisch mit dem des Vaters, unter dessen Pflege wir sind, deutlich gemacht werden, wobei sich dann sehr vortheilhaft auf die Einigkeit der Menschen, als in einer Familie, hinweisen lässt.

Was ist denn aber Religion? Religion ist das Gesetz in uns, in so ferne es durch einen Gesetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält; sie ist eine auf die Erkenntniss Gottes angewandte Moral. Verbindet man Religion nicht mit Moralität, so wird Religion blos zur Gunstbewerbung. Lobpreisungen, Gebete, Kirchengehen sollen nur dem Menschen neue Stärke, neuen Muth zur Besserung geben, oder der Ausdruck eines von der Pflichtvorstellung beseelten Herzens seyn. Sie sind nur Vorbereitungen zu guten Werken, nicht aber selbst gute Werke, und man kann dem höchsten Wesen nicht anders gefällig werden, als dadurch, dass man ein besserer Mensch werde.

Zuerst muss man bei dem Kinde von dem Gesetze, das es in sich hat, anfangen. Der Mensch ist sich selbst verachtenswürdig, wenn er lasterhaft ist. Dieses ist in ihm selbst gegründet, und er ist es nicht deswegen erst, weil Gott das Böse verboten hat. Denn es ist nicht nöthig, dass der Gesetzgeber zugleich auch der Urheber des Gesetzes sey. So kann ein Fürst in seinem Lande das Stehlen verbieten, ohne deswegen der Urheber des Verbotes des Diebstahles genannt werden zu können. Hieraus lernt der Mensch einsehen, dass sein Wohlverhalten allein ihn der Glückseligkeit würdig mache. Das göttliche Ge-

setz muss zugleich als Naturgesetz erscheinen, denn es ist nicht willkührlich. Daher gehört Religion zu aller Moralität.

Man muss aber nicht von der Theologie anfangen. Die Religion, die blos auf Theologie gebaut ist, kann niemals etwas Moralisches enthalten. Man wird bei ihr nur Furcht auf der einen, und lohnsüchtige Absichten und Gesinnungen auf der andern Seite haben, und dies giebt dann blos einen abergläubischen Cultus ab. Moralität muss also vorhergehen, die Theologie ihr dann folgen, und das heisst Religion.

Das Gesetz in uns heisst Gewissen. Das Gewissen ist eigentlich die Application unserer Handlungen auf dieses Gesetz. Die Vorwürfe desselben werden ohne Effect seyn, wenn man es sich nicht als den Repräsentanten Gottes denkt, der seinen erhabenen Stuhl über uns, aber auch in uns einen Richterstuhl aufgeschlagen hat. Wenn die Religion nicht zur moralischen Gewissenhaftigkeit hinzukommt: so ist sie ohne Wirkung. Religion, ohne moralische Gewissenhaftigkeit, ist ein abergläubischer Dienst. Man will Gott dienen, wenn man z. E. ihn lobt, seine Macht, seine Weisheit preist, ohne darauf zu denken, wie man die göttlichen Gesetze erfülle, ja, ohne einmal seine Macht, Weisheit, u. s. w. zu kennen, und denselben nachzuspüren. Diese Lobpreisungen sind ein Opiat für das Gewissen solcher Leute, und ein Polster, auf dem es ruhig schlafen soll.

Kinder können nicht alle Religionsbegriffe fassen, einige aber muss man ihnen dessenungeachtet beibringen; nur müssen diese mehr negativ als positiv seyn. — Formeln von Kindern herbeten zu lassen, das dient zu nichts, und bringt nur einen verkehrten Begriff von Frömmigkeit hervor. Die wahre Gottesverehrung besteht darin, dass man nach Gottes Willen handelt, und dies muss man den Kindern beibringen. Man muss bei Kindern, wie auch bei sich selbst, darauf sehen, dass der Name Gottes nicht so oft gemissbraucht werde. Wenn man ihn bei Glück-

wünschungen, ja selbst in frommer Absicht braucht: so ist dies eben auch ein Missbrauch. Der Begriff von Gott sollte den Menschen, bei dem jedesmaligen Aussprechen seines Namens, mit Ehrfurcht durchdringen, und er sollte ihn daher selten und nie leichtsinnig gebrauchen. Das Kind muss Ehrfurcht vor Gott empfinden lernen, als vor dem Herrn des Lebens und der ganzen Welt; ferner, als vor dem Vorsorger der Menschen, und drittens endlich, als vor dem Richter derselben. Man sagt, dass Newton immer, wenn er den Namen Gottes ausgesprochen, eine Weile inne gehalten und nachgedacht habe.

Durch eine vereinigte Deutlichmachung des Begriffes von Gott und der Pflicht lernt das Kind um so besser die göttliche Vorsorge für die Geschöpfe respectiren, und wird dadurch vor dem Hange zur Zerstörung und Grausamkeit bewahrt, der sich so vielfach in der Marter kleiner Thiere äussert. Zugleich sollte man die Jugend auch anweisen, das Gute in dem Bösen zu entdecken, z. E. Raubthiere, Insecten sind Muster der Reinlichkeit und des Fleisses. Böse Menschen ermuntern zum Gesetze. Vögel, die den Würmern nachstellen, sind Beschützer des Gartens, u. s. w.

Man muss den Kindern also einige Begriffe von dem höchsten Wesen beibringen, damit sie, wenn sie Andre beten sehen u. s. w., wissen mögen, gegen wen und warum dieses geschieht. Diese Begriffe müssen aber nur wenige an der Zahl, und, wie gesagt, nur negativ seyn. Man muss sie ihnen aber schon von früher Jugend an beizubringen anfangen, dabei aber ja dahin sehen, dass sie die Menschen nicht nach ihrer Religionsobservanz schätzen, denn ungeachtet der Verschiedenheit der Religionen giebt es doch überall Einheit der Religion.

Wir wollen hier nun noch zum Schlusse einige Bemerkungen beibringen, die vorzüglich von der Jugend, bei ihrem Eintritte in die Jünglingsjahre, sollten beobachtet werden. Der Jüngling fängt um diese Zeit an, gewisse Unterschiede zu machen, die er vorher nicht machte.

Nämlich ersten s den Unterschied des Geschlechtes. Die Natur hat hierüber eine gewisse Decke des Geheimnisses verbreitet, als wäre diese Sache etwas, das dem Menschen nicht ganz anständig, und blos Bedürfniss der Thierheit in dem Menschen ist. Die Natur hat aber gesucht, diese Angelegenheit mit aller Art von Sittlichkeit zu verbinden, die nur möglich ist. Selbst die wilden Nationen betragen sich dabei mit einer Art von Scham und Zurückhaltung. Kinder legen den Erwachsenen bisweilen hierüber vorwitzige Fragen vor, z. E. wo die Kinder herkämen? sie lassen sich aber leicht befriedigen, wenn man ihnen entweder unvernünftige Antworten, die Nichts bedeuten, giebt, oder sie mit der Antwort dass dieses Kinderfrage sey, abweist.

Die Entwickelung dieser Neigungen bei dem Jünglinge ist mechanisch, und es verhält sich dabei, wie bei allen Instincten, dass sie sich entwickeln, auch ohne einen Gegenstand zu kennen. Es ist also unmöglich, den Jüngling hier in der Unwissenheit, und in der Unschuld, die mit ihr verbunden ist, zu bewahren. Durch Schweigen macht man das Übel aber nur noch ärger. Dieses sieht man an der Erziehung unserer Vorfahren. Bei der Erziehung in neuern Zeiten nimmt man richtig an, dass man unverhohlen, deutlich und bestimmt mit dem Jünglinge davon reden müsse. Es ist dies freilich ein delicater Punct, weil man ihn nicht gern als den Gegenstand eines öffentlichen Gesprächs ansieht. Alles wird aber dadurch gut gemacht, dass man mit würdigem Ernste davon redet, und dass man in seine Neigungen entrirt.

Das 13te oder 14te Jahr ist gewöhnlich der Zeitpunct, in dem sich bei dem Jünglinge die Neigung zu dem Geschlechte entwickelt (es müssten denn Kinder verführt und durch böse Beispiele verdorben seyn, wenn es früher geschähe). Ihre Urtheilskraft ist dann auch schon ausgebildet, und die Natur hat sie um die Zeit bereits präparirt, dass man mit ihnen davon reden kann.

Nichts schwächt den Geist wie den Leib des Menschen mehr, als die Art der Wollust, die auf sich selbst gerichtet ist, und sie streitet ganz wider die Natur des Menschen. Aber auch diese muss man dem Jünglinge nicht verhehlen. Man muss sie ihm in ihrer ganzen Abscheulichkeit darstellen, ihm sagen, dass er sich dadurch für die Fortpflanzung des Geschlechts unnütz mache, dass die Leibeskräfte dadurch am allermeisten zu Grunde gerichtet werden, dass er sich dadurch ein frühes Alter zuziehe, und sein Geist sehr dabei leide, u. s. w.

Man kann den Anreizen dazu entgehen durch anhaltende Beschäftigung, dadurch, dass man dem Bette und Schlafe nicht mehr Zeit widmet, als nöthig ist. Die Gedanken daran muss man sich durch jene Beschäftigungen aus dem Sinne schlagen, denn, wenn der Gegenstand auch nur blos in der Imagination bleibt, so nagt er doch an der Lebenskraft. Richtet man seine Neigung auf das andere Geschlecht, so findet man doch noch immer einigen Widerstand, richtet man sie aber auf sich selbst, so kann man sie zu jeder Zeit befriedigen. Der physische Effect ist überaus schädlich, aber die Folgen, in Absicht der Moralität, sind noch weit übler. Man überschreitet hier die Grenzen der Natur, und die Neigung wüthet ohne Aufhalt fort, weil keine wirkliche Befriedigung statt findet. Lehrer bei erwachsenen Jünglingen haben die Frage aufgeworfen: ob es erlaubt sey, dass ein Jüngling sich mit dem andern Geschlechte einlasse? Wenn eines von beiden gewählt werden muss: so ist dies allerdings besser. Bei jenem handelt er wider die Natur, hier aber nicht. Die Natur hat ihn zum Manne berufen, sobald er mündig wird, und also auch seine Art fortzupflanzen; die Bedürfnisse aber, die der Mensch in einem cultivirten Staate nothwendig hat, machen, dass er dann noch nicht immer seine Kinder erziehen kann. Er fehlt hier also wider die bürgerliche Ordnung. Am besten ist es also, ja, es ist Pflicht, dass der Jüngling warte, bis er im Stande ist, sich ordentlich

zu verheirathen. Er handelt dann nicht nur wie ein guter Mensch, sondern auch wie ein guter Bürger.

Der Jüngling lerne frühzeitig eine anständige Achtung vor dem andern Geschlechte hegen, sich dagegen durch lasterfreie Thätigkeit desselben Achtung erwerben, und so dem hohen Preise einer glücklichen Ehe entgegenstreben.

Ein zweiter Unterschied, den der Jüngling um die Zeit, da er in die Gesellschaft eintritt, zu machen anfängt, besteht in der Kenntniss von dem Unterschiede der Stände und der Ungleichheit der Menschen. Als Kind muss man ihm diese gar nicht merken lassen. Man muss es ihm selbst nicht einmal zugeben, dem Gesinde zu befehlen. Sieht es, dass die Eltern dem Gesinde befehlen, so kann man ihm allenfalls sagen: wir geben ihnen Brot, und dafür gehorchen sie uns, du thust das nicht, und also dürfen sie dir auch nicht gehorchen. Kinder wissen davon auch Nichts, wenn Eltern ihnen nur nicht selbst diesen Wahn beibringen. Dem Jünglinge muss man zeigen, dass die Ungleichheit der Menschen eine Einrichtung sey, welche entstanden ist, da ein Mensch Vortheile vor dem andern zu erhalten gesucht hat. Das Bewusstseyn der Gleichheit der Menschen bei der bürgerlichen Ungleichheit kann ihm nach und nach beigebracht werden.

Man muss bei dem Jünglinge darauf sehen, dass er sich absolut und nicht nach Andern schätze. Die Hochschätzung Anderer in dem, was den Werth des Menschen gar nicht ausmacht, ist Eitelkeit. Ferner muss man ihn auch auf Gewissenhaftigkeit in allen Dingen hinweisen, und dass er auch darin nicht blos scheine, sondern alles zu seyn sich bestrebe. Man muss ihn darauf aufmerksam machen, dass er in keinem Stücke, wo er einen Vorsatz wohl überlegt hat, ihn zum leeren Vorsatze werden lasse; lieber muss man keinen Vorsatz fassen, und die Sache im Zweifel lassen; — auf Genügsamkeit mit äussern Umständen und Duldsamkeit in Arbeiten: *sustine et abstine*; — auf Genügsamkeit in Vergnügungen. Wenn man nicht

blos Vergnügungen verlangt, sondern auch geduldig im Arbeiten seyn will, so wird man ein brauchbares Glied des gemeinen Wesens, uud bewahrt sich vor Langweile.

Auf Fröhlichkeit ferner und gute Laune muss man den Jüngling hinweisen. Die Fröhlichkeit des Herzens entspringt daraus, dass man sich nichts vorzuwerfen hat; — auf Gleichheit der Laune. Man kann sich durch Übung dahin bringen, dass man sich immer zum aufgeräumten Theilnehmer der Gesellschaft disponiren kann. —

Darauf, dass man Vieles immer wie Pflicht ansieht. Eine Handlung muss mir werth seyn, nicht, weil sie mit meiner Neigung stimmt, sondern, weil ich dadurch meine Pflicht erfülle. —

Auf Menschenliebe gegen Andere, und dann auch auf weltbürgerliche Gesinnungen. In unserer Seele ist etwas, dass wir Interesse nehmen 1. an unserm Selbst, 2. an Andern, mit denen wir aufgewachsen sind, und dann muss 3. noch ein Interesse am Weltbesten statt finden. Man muss Kinder mit diesem Interesse bekannt machen, damit sie ihre Seelen daran erwärmen mögen. Sie müssen sich freuen über das Weltbeste, wenn es auch nicht der Vortheil ihres Vaterlandes, oder ihr eigner Gewinn ist. —

Darauf, dass er einen geringen Werth setze in den Genuss der Ergötzlichkeiten des Lebens. Die kindische Furcht vor dem Tode wird dann wegfallen. Man muss dem Jünglinge zeigen, dass der Genuss nicht liefert, was der Prospect versprach. —

Auf die Nothwendigkeit endlich der Abrechnung mit sich selbst an jedem Tage, damit man am Ende des Lebens einen Überschlag machen könne, in Betreff des Werthes seines Lebens.

INHALT

DER PÄDAGOGIK.

Seite.

Einleitung 369

Abhandlung 386

A. Von der physischen Erziehung 387

B. Von der praktischen Erziehung 422

Bayerische
Staatsbibliothek
München

INHALTSANZEIGE.

		Seite.
I.	Rechtslehre	1
II.	Tugendlehre	215
III.	Pädagogik	367

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

Bayerische Staatsbibliothek München

457 (27)
438 (3×)

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel, 1724-1804 / Rosenkranz, Karl, 1805-1879 / Schubert, Friedrich Wilhelm, 1799-1869

Sämmtliche Werke

Bd.: 9

Leipzig 1838

Ph.u. 287 db-9
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046194-8